K-

116580 3

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Disputationen Dr. Martin Luthers

1535—1545 an der Universität Wittenberg gehalten.

Zum ersten Male herausgegeben

von

Prof. D. **Paul Drews** in Jena.

1895/96. gr. 8. Preis 35 Mk.

Die vorstehende Veröffentlichung erschließt eine bisher fast ganz unbekannte und unbeachtete Quelle der Lutherlitteratur. Es sind Nachschriften, die geübte und sichre Federn in den akademischen Disputationen, welche an der theologischen Universität Wittenberg unter Luthers Vorsitz gehalten wurden und bei denen Luther fortgesetzt in die Debatte eingriff, sich gemacht haben. Bisher waren nur die von Luther verfaßten Thesen (vgl. Erl. Ausg. opp. var. arg. IV) bekannt, und man mußte sie schon als wichtige Quelle für die Theologie Luthers aus der späteren Zeit seines Lebens schätzen. Jetzt ist für die Theologie Luthers eine Quelle von hoher Wichtigkeit erschlossen.

Aber nicht hierin allein ruht der Wert dieser Disputationen. Sie zeigen außerdem Luther als akademischen Lehrer im unmittelbaren Verkehr mit den Studenten — eine ganz neue Seite seiner Wirksamkeit.

Ferner erhalten wir jetzt erst ein deutliches Bild vom Verlauf der akademischen Disputationen; ja über ihren Charakter verbreitet sich ein neues Licht. Die Einleitung handelt u. a. auch von dem Disputationswesen an der theol. Fakultät zu Wittenberg zu Luthers Zeit. Für die Geschichte des gelehrten Unterrichts wird also ein nicht unwichtiger Beitrag geliefert. Zudem schaut man ein höchst wichtiges Stück wissenschaftlichen Betriebes wie in unmittelbarer Nähe. Die ganze wissenschaftliche Gedankenwelt dieser Zeit mit ihrer scholastischen Terminologie und ihrem scholastischen Formalismus steigt vor unsrem Auge lebendig empor.

Von den vorliegenden Disputationen war bis jetzt nur eine einzige bekannt, die Mollenhauer (Eine Wittenberger Doktordisputation a. d. J. 1544 unter dem Vorsitz Luthers. 1880) nach einer Rigaer Handschrift herausgegeben hat. Die jetzt vorliegenden Nachschriften sind Handschriften der Bibliotheken zu München, Wolfenbüttel, Gotha und Hamburg entnommen. Mehrere derselben fanden sich in doppelter, bruchstückweise sogar in dreifacher Relation. Wo es nötig war, sind in Paralleldruck die verschiedenen Relationen gegeben; Varianten sind in die Anmerkungen verwiesen.

Die sofortige Sonder-Veröffentlichung der glücklichen Funde in einer vorzüglichen kritischen Ausgabe erschien der Verlagsbuchhandlung als eine ehrenvolle Aufgabe, weil der Abdruck dieser Disputationen in der **Weimarer** Gesammtausgabe der Werke Luthers vermöge deren streng chronologischer Ordnung **frühestens erst in etwa 12 Jahren** begonnen werden kann und sich dann noch über eine Reihe weiterer Jahre wird hinziehen müssen, stückweise vertheilt auf verschiedene Bände.

Nur diese Ausgabe als geschlossenes Ganzes hat es ermöglicht, im Anhang nicht allein vollständige Namen- und Bibelstellenregister, sondern auch ein ausführliches, mit unendlicher Sorgfalt gearbeitetes Sachregister hinzuzufügen, wodurch die reichen bisher verborgen gewesenen Schätze überhaupt erst zugänglich gemacht, die Einzelpunkte der Theologie unsres Reformators übersichtlich vor's Auge geführt werden.

Diese Ausgabe wird daher auch dauernd unentbehrlich bleiben.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dieoffenbarungjo0000wilh_n4d2

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von **Heinr. Aug. Wilh. Meyer.**

Sechszehnte Abtheilung. — 5. Auflage.

Die

Offenbarung Johannis.

Neu bearbeitet

von

Lic. theol. **Wilhelm Bousset,**

a.-o. Professor in Göttingen.

Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1896.

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Vorwort.

Wenn ich den vorliegenden Kommentar als eine Neuarbeit bezeichne, so möchte ich damit nicht ungerecht oder undankbar gegenüber der Arbeit meines Vorgängers des Herrn Ober-Konsistorialrat Düsterdieck erscheinen. Dessen Arbeit bezeichnete einst unstreitig einen Fortschritt in der Auslegung der Apokalypse, ja es muss geradezu als ein Verdienst Düsterdiecks betrachtet werden, dass er einer besonnenen und verständigen Auffassung unsres Buches in weiten Kreisen Bahn gebrochen hat. Das reiche von ihm beigebrachte exegetische Material habe ich mit grosser Dankbarkeit benutzt. Auch kann man es angesichts des Wustes von Hypothesen, die in dem letzten Jahrzehnt auf die Apokalypse gehäuft sind, D. nicht allzusehr verargen, wenn er keine Zeit und Neigung mehr fand, auch die noch im stetigen Anschwellen befindliche neuere Litteratur in seinen Kommentar einzuarbeiten. Aber die Arbeit musste nun doch einmal geschehen. Und wenn es allerdings meines Erachtens noch lange nicht an der Zeit ist, eine wirkliche Auslegung der Apk zu schreiben, so musste doch einmal ein Sammelwerk geschaffen werden, das sich die Aufgabe stellt, zu zeigen, wo wir jetzt stehen, und was bei der fieberhaften Arbeit des letzten Jahrzehnts an unsrer Schrift herausgekommen ist.

Damit aber musste sich die ganze Anlage des Buches verändern. Es musste das alte Meyersche Ideal eines vollständigen exegetischen Repertoirs mit Verzeichnis womöglich aller aufgestellten Meinungen für diesen Kommentar aufgegeben werden. Er wäre einfach ins unförmliche angeschwollen, wenn ich nach

der Art Düsterdiecks weiter gearbeitet hätte. Wenn aber einmal mit jenem System gebrochen wurde, so musste auch gründlich gebrochen werden. So habe ich mir die Aufgabe gestellt, nur das wirklich exegetisch wertvolle, nur Meinungen und Anschauungen, mit denen eine Auseinandersetzung der Mühe wert ist, aufzunehmen. Gerade bei der Apokalypse ist diese an sich nicht leichte Aufgabe besonders leicht durchzuführen. Ganze Gruppen von Erklärungen fallen bei dieser Fassung derselben über Bord. Die kirchengeschichtliche, weltgeschichtliche, reichsgeschichtliche Deutung brauchte von vornherein nicht mehr berücksichtigt zu werden. Ebensowenig freilich konnte ich mich verpflichtet fühlen, alle litterarkritischen Einfälle, die im Laufe der Arbeit des letzten Jahrzehnts gemacht sind, zu registrieren.

Dabei aber musste ich doch bedauern, dass alles mit so grossem Fleiss zusammengetragene exegetische Material verloren gehen sollte. Ich fühlte mich deshalb verpflichtet, eine ausführliche Geschichte der Auslegung zum Ersatz zu geben. Das ist im Abschnitt IV der Einleitung geschehen. Dieser ist bei der ersten Durcharbeitung des nicht leicht übersehbaren Stoffes mir wohl ein wenig zu breit geraten. Bei einer neuen Auflage würde ich versuchen, hier zusammenzuziehen. Ich bemerke nur, dass der Abschnitt auch gegenüber Lückes Geschichte der Auslegung den Anspruch vollkommener Selbstständigkeit erheben darf. Andrerseits ist es fast überflüssig hervorzuheben, wie viel ich doch Lückes trefflicher Vorarbeit verdanke.

Im Abschnitt III der Einleitung habe ich versucht, einen Beitrag zur johanneischen Frage zu geben. Ich habe mich im Laufe meiner Arbeit mehr und mehr davon überzeugt, dass in der sogenannten johanneischen Frage noch keineswegs das letzte Wort gesprochen ist, und würde mich freuen, wenn es mir gelänge, den Anstoss zu einer erneuten Diskussion derselben zu geben.

Besondre Mühe habe ich auf Herstellung des Textes und die Erforschung der Textgeschichte des Buches verwandt. Die Resultate meiner Arbeit habe ich im Abschnitt VI der Einleitung und in den textkritischen Anmerkungen im Kommentar gegeben. Bei der Zusammenstellung des textkritischen Materials habe ich ausser Tischendorfs Apparat für die Minuskeln die Ausgabe von Alford benutzt. Ausserdem habe ich für Primasius und das Palimpsest von Fleury die Ausgabe Haussleiters gebraucht, ferner die Lesarten des Gigas Holmensis (g) nach der Ausgabe von Belsheim nachgetragen, die Citate aus Pseudo-Ticonius von neuem kontrolliert. Für die Citate des Hippolyt

wurde mir das neue handschriftliche Material von meinem Kollegen Achelis mit grosser Freundlichkeit zur Verfügung gestellt. Es möge hier eine Zusammenstellung der von mir verwandten ungebräuchlichen oder neuen Abkürzungen erfolgen*). Für Ti's B habe ich das auch sonst schon gebrauchte Sigel Q eingeführt. Für Ti's Andr. a bav e p habe ich die Zahl der betreffenden Minuskeln 80. 81. 121. 161 verwandt. Die koptische Uebersetzung bezeichne ich mit ⲣ, die sahidische mit ⲥ, die syrische mit ס, erst in der zweiten Hälfte des Kommentars die armenische (arm.) mit α, die äthiopische mit α^1, das Palimpsest von Fleury mit f. Die älteren und jüngeren Lesarten in Hippolyts Citaten wurden mit Hipp. I und II bezeichnet.

Auf Abschnitt VII der Einleitung beruht zu einem guten Teil meine Ueberzeugung von dem relativ einheitlichen Charakter der Apk. Doch ist der Abschnitt nicht auf den Beweis dieser These angelegt. Ich habe vielmehr versucht, eine umfassende Charakteristik des Sprachgebrauchs der Apk darin zu geben. Der Beweis für die Einheitlichkeit des Sprachcharakters ist jedoch deutlich in dem Abschnitt enthalten. Was die orthographischen Formen betrifft, so habe ich im Kommentar den Grundsatz befolgt, die seltenen und singulären (sogenannten alexandrinischen) Formen abzuweisen, oder doch nur sehr vorsichtig aufzunehmen. Die Gründe, die mich hierzu bewogen haben, könnte ich nur in einer Abhandlung darlegen. Auch sind die Untersuchungen hier so schwierig, dass ich gerne bekenne, dass mein Urteil hier nur ein vorläufiges ist.

Beim Citieren habe ich mein Augenmerk darauf gerichtet, nicht einen überflüssigen Ballast von Citaten zu häufen, sondern die wirklich wesentlichen zu bringen. Höchst notwendig aber erschien es mir, bei wirklich wichtigen Parallelen den Text in extenso zum Abdruck zu bringen. Da der Apok. doch im grossen und ganzen schon von der LXX abhängig erscheint, so habe ich fast immer ihren Text, selten den hebräischen zum Vergleich herangezogen. Citiert ist nach der Ausgabe von Swete.

Möge es mir gelungen sein, in dem vorliegenden Kommentar wenigstens das eine erreicht zu haben, dass den Lesern in ihm eine gewisse Orientierung darüber gegeben wird, wie weit wir in der Arbeit auf unserm Gebiet gekommen sind, an welchem Punkt wir stehen, in welcher Richtung die Weiterarbeit sich bewegen muss. Eines möchte ich dabei besonders

*) Vgl. ausserdem das Abkürzungen-Verzeichnis am Schluss des Werkes.

hervorheben. Die Hauptaufgabe der Arbeit an der Apokalypse bleibt, wie ich mich im Laufe meiner Untersuchungen mehr und mehr überzeugt habe, die Erkenntnis und das lebendige Verständnis der Apokalypse als eines eigenartigen und charakteristischen litterarischen Ganzen. Möchte meine Arbeit den Erfolg haben, dass die Apokalypse wieder als ein wenn auch nicht liebenswürdiges, so doch höchst gewaltiges und machtvolles Zeugnis aus der Geschichte der ersten Christenheit verstanden werde, das zu uns redet von Mut und Tapferkeit und Treue bis in den Tod, das uns die Stimmung des jungen Christentums zeigt, als es sich anschickte, den jahrhundertelangen und endlich siegreichen Kampf mit der Uebermacht des römischen Imperiums aufzunehmen.

Für freundliche Hülfe bei der Korrektur sage ich meinen Freunden den Herren cand. theol. Lueken und Schuster meinen besten Dank.

Göttingen, im August 1896.

Wilhelm Bousset.

Berichtigungen: p. 13 Abs. 2 Z. 5 ist einzufügen I Apol. 28 1, p. 265; Z. 10 lies statt »Heiden« Juden, 266 Z. 15 statt Smyrna Philadelphia.

Die Offenbarung Johannis.

Einleitung.

I. Allgemeines über apokalyptische Litteraturgattung.

Die Offenbarung des Johannes gehört wie das Danielbuch einer bestimmten Litteraturgattung an, welche man mit dem Namen Apokalyptik zu benennen pflegt. Der Name ist allerdings nur ein zufälliger und beruht auf einer Verallgemeinerung der Selbstbezeichnung der Apk *κατ' ἐξοχήν*. Erst allmählich freilich ist die Erkenntnis, dass es eine Litteraturgattung der Apokalyptik giebt, zum Durchbruch gelangt, wie man auch erst mit der Zeit einen Ueberblick über die in Betracht kommende Litteratur erhielt[1]). Zum ersten Mal hat Sem-

[1]) Die erste wirkliche Sammlung der einschlägigen Schriften lieferte Fabricius cod. pseudepigraph. Vet. Testamenti 2. ed. 1722—23 (eigentlich schon unter einem noch umfassenderen Gesichtspunkt angelegt). Es folgte die Entdeckung des äthiopischen Henochbuches und der Ascensio Jesaiae (Bruce, Laurence 1819. 1821), die Ausgabe des Henochbuches von Dillmann, die Arbeiten Gfrörers, Jahrhundert des Heils 1838, Prophetae veteris Testamenti pseudepigraphi 1840, die Entdeckungen Cerianis (Assumptio Mosis 1861. Apok. des Baruch 1866), die Herausgabe des Testamentum XII Patriarcharum in einem einigermassen lesbaren Text von Sinker. Noch die neueste Zeit hat wesentliche Beiträge geliefert. Neuentdeckt wurden ein Stück des griechischen Henoch in der Handschrift von Akhmim (von Bouriant, vgl. die Ausgaben von Lods und Charles), und das sehr interessante Buch der Geheimnisse Henochs wurde in einer Uebersetzung aus dem slavischen zugänglich gemacht (Charles the book of the secrets of Henoch 1896). Conybeare beginnt in der Jewish Quarterly Review eine Collation der wichtigen armenischen Uebersetzung der Testamente. Aus dem Nachlass des verstorbenen Bensly gab James das IV. Buch

ler[1]) in seinen Untersuchungen über die johanneische Offenbarung die Schrift in diesen grösseren Zusammenhang der jüdischen Apokalyptik hineingestellt. In genialer Weise hat dann Corrodi[2]) die Apokalyptik (den Chiliasmus) nicht nur als eine Erscheinung der spätjüdischen und frühchristlichen Zeit zu begreifen, sondern auch nachzuweisen gesucht, dass hier eine zusammenhängende festgegliederte Kette von Erscheinungen vorliegt, die bis tief in die Reformationszeit hineinreicht. Doch war dies Unternehmen verfrüht, auch hinderte der derbe Rationalismus Corrodis ihn an einem richtigen und eindringenden Verständnis dieser geschichtlichen Erscheinung. Er kommt über lauter Schelten und Poltern nicht zum Verstehen der Dinge. Und seine Sammlungen, die mit umfassender Gelehrsamkeit gemacht sind, sind ein wirrer ungeordneter Trümmerhaufen. Höher steht Gfrörers Jahrhundert des Heils. Auch dieses Werk eilt der Entwickelung der Forschung um einige Jahrzehnte voraus. Gfrörer erweiterte namentlich den Blick über die spätere jüdische Litteratur und zeigt dabei einen glänzenden religionsgeschichtlichen Scharfblick. Aber auch sein Werk ist noch verfrüht. Ihm fehlt noch der Ueberblick über die Religionsgeschichte im grossen und eine feste religionsgeschichtliche Methode. Daher ist vieles hier zu voreilig und kühn kombiniert, vieles von dem beigebrachten Stoff macht, weil die inneren Zusammenhänge fehlen, den Eindruck einer Curiositätensammlung. Aber das alles schwächt den Wert dieses genialen Werkes nicht ab. Auch unsere moderne Wissenschaft steht hier gegenüber dieser weiteren Erfassung der Aufgabe erst in den allerersten Anfängen. Wir sind jetzt erst in der Lage, Sammlungen wie die von Corrodi und Gfrörer methodisch allmählich ausnützen zu können.

Auf dem engeren und uns hier eigentlich in erster Linie interessierenden Gebiet der vorchristlich-jüdischen und frühchristlichen Apokalyptik hat vor allem das gross angelegte Werk von Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in

---

Esra in einem zuverlässigen und zum ersten Male vollständigen lateinischen Text heraus (Texts and Studies 1895), und Gebhardt verdanken wir eine abschliessende Ausgabe der salomonischen Psalmen (1895). Eine vortreffliche Uebersicht über das Material gab Schürer in seiner Geschichte des Volkes Israel (vgl. die Sammlungen des Materials in Hilgenfeld Messias Judaeorum, Volkmar Handbuch der Apokryphen, Fritzsche libri apocryphi Fasc. IV., Handkommentar von Strack und Zöckler AT. B. IX).

[1]) vgl. Hilgenfelds jüdische Apokalyptik, Jena 1857 iff.

[2]) Geschichte des Chiliasmus, Frankfurt und Leipzig 1781. Vgl. auch die wertvolle Schrift von Berthold Christologia Judaeorum. Gotha 1828.

die Offenbarung Johannes 1832[1], 1852[2], Bahn gebrochen. Es ist das Verdienst Lückes, in durchschlagender und überzeugender Weise die Betrachtung der Litteratur von Daniel bis zur Johannes-Offenbarung als einer innerlich einheitlichen durchgeführt zu haben. Freilich bemüht sich Lücke dabei vergeblich, daneben den Begriff einer specifisch biblischen Apokalyptik festzustellen, nicht zum Vorteil der Klarheit der Sachlage[1]). Neben Lücke ist dann Ewald Geschichte des Volkes Israel Bd. V 1867[3] zu nennen. Trotz lauten Widerspruchs von specifisch bibelgläubiger Seite (Hengstenberg, Auberlen) brach sich jene Betrachtungsweise auch hinsichtlich des Danielbuches allmählich Bahn. Eine noch bestimmtere und klarere Auffassung von dem Wesen der Apokalyptik liegt bei Hilgenfeld a. a. O. vor. Zusammenfassend und fördernd ist dann von neuem die Arbeit Schürers gewesen (vgl. in der Geschichte des Volkes Israel den Abschnitt »messianische Hoffnung« II 417ff. und »palästinensisch-jüdische Litteratur« II 575ff.)[2]).

---

[1]) An der Idee einer specifisch biblischen Apokalyptik hält auch Düsterdieck[4] 39ff. fest. Düsterdieck will auf Grund unsrer Apk das Wesen der biblischen Apokalyptik bestimmen. Er findet dieses darin, dass die biblische Apokalyptik von dem Grundgedanken der persönlichen Wiederkunft des Herrn ausgehe. Allein diese Eigentümlichkeit teilt die Apk schliesslich mit der Verkündigung des Paulus und der Evangelien, und doch wird man hier zwar von eschatologischer, doch nicht von apokalyptischer Bestimmtheit reden. — Was die Apk erst zur Apokalypse macht und der apokalyptischen Litteraturgattung zuweist, das ist nicht jener vermeintliche Grundgedanke, das sind andre Züge, welche die Apk nicht gemeinsam mit der übrigen neutestamentlichen Litteratur, sondern eben mit der umgebenden jüdisch-apokalyptischen Litteratur trägt. — Dst. beruft sich auf die wesentliche Gleichheit der Apk mit der Herrenrede Mt 24 (und Parallelen). Dieser Versuch, dem Verständnis der Apk von Mt 24 aus näher zu kommen und diese nur als eine Erweiterung jener eschatologischen Herrenworte zu verstehen, ist schon oft unternommen (schon von Lücke, ausführlich von Kliefoth). Man glaubt durch diese Parallele am besten die Apk retten zu können. Man war dabei auch nicht gerade auf falschem Wege, denn in der That liegen gerade Mt 24 wie auch II Th 2 der Apk verwandte Erscheinungen vor. Aber neuerdings hat man sich gerade deshalb mehr und mehr der Erkenntnis zugewandt, dass in Mt 24, gerade so weit dieses Kapitel specifisch apokalyptisch ist, keine echte Herrenwortüberlieferung enthalten ist, und sollte II Th echt sein, so ist der Abschnitt vom Antichrist jedenfalls singuläres Gut innerhalb des Ganzen der paulinischen Gedanken- und Vorstellungswelt. Man wird es schliesslich doch auch von der Seite, wo man sich bisher dagegen gesträubt, als eine befreiende Erkenntnis begrüssen, dass Apokalyptik und Evangelium sehr wenig mit einander zu thun haben.

[2]) vgl. noch Keim Leben Jesu 1867 I. — Nicolas les doctrines réligieuses des juifs 1866; viel wertvolles bei Langen Judentum in

Einen noch tieferen Blick in das innere Wesen und geistige Getriebe des apokalyptischen Spätjudentums that Baldensperger Selbstbewusstsein Jesu 1892 (I. Teil die messianischen Hoffnungen des Judentums)[1]. Ein weiterer Fortschritt ist dann durch Gunkel in seinem Werk Schöpfung und Chaos (1894) angebahnt, und an Gunkel schloss sich Bousset mit seiner Untersuchung über den Antichrist an (1895). Hier wird der Versuch gemacht, die apokalyptische Litteratur in einen noch breiteren Zusammenhang hineinzustellen und mit Hülfe einer umfassenderen (religionsgeschichtlichen) Methode zu verstehen (das genauere s. unter Abschnitt IV).

Die zur apokalyptischen Litteraturgattung gehörenden Schriften sind nicht allein durch gemeinsame Merkmale äusserer Art verbunden, sondern sie zeigen durchgehend die gleiche, oder eine ähnliche religiöse Grundbestimmtheit. Ihnen allen liegt dieselbe religiöse Weltanschauung zu Grunde, die Idee von zwei auf einander folgenden Weltzeiten, wie diese in klassischer Form etwa IV Esr 7 50 zum Ausdruck gelangt: Deus non unum sed duo saecula fecit. Die Entwickelung, die hier zum Abschluss gekommen ist, beginnt eigentlich schon mit den spätesten Stücken der prophetischen Litteratur (Jes 11. 24—27, Sacharja 12—14, Joel, Mal 4). Eine bestimmte Abgrenzung ist hier wie bei allen geistigen Entwickelungen nicht gut möglich, aber es lässt sich doch im allgemeinen sagen, dass, während der Prophetismus von dieser und jener ganz bestimmten Zukunft weissagt, die schon in irgend einer erkennbaren Beziehung zur Gegenwart steht und in ihr sich anbahnt, die Apokalyptik die zukünftige Zeit schlechthin erwartet, eine neue Weltepoche, die zu der jetzigen im schlechthinigen Gegensatz steht. Von einem »transcendenten« Hoffnungsbild des Spätjudentums wird man freilich nicht reden dürfen, transcendent ist weder das Hoffnungsbild von Jes 26, Sacharja 14, Joel, noch von Dan 12, Hen 90, Ps Salom 17, Assumptio Mosis 14[2]. Aber fast überall findet sich, ausge-

Palästina, Drummond the Jewish Messiah London 1877, weniger wertvoll M. Vernes Histoire des idées messianiques 1874. Die neuesten Zusammenfassungen von Deane (1891) und Thomson (1891) scheinen wertlos (Theol. Jahresber. 1891).

[1]) Daneben sind noch folgende Arbeiten zu nennen: Smend ZATW 1886, Oscar Holtzmann in Stades Gesch. d. Volks Israel, Bousset Predigt Jesu 1892 10ff., Wellhausen israel. u. jüd. Geschichte 1895 277ff., endlich sind hier die Arbeiten Spittas (namentlich sein Kommentar zur Apk) zu erwähnen.

[2]) Von Transcendenz des Zukunftsbildes kann höchstens im IV Esra und Bar. die Rede sein.

sprochen oder verborgen zu Grunde liegend, die Anschauung von den zwei Aeonen, den beiden Weltzeiten. Dieser religiösen Weltanschauung liegt die Idee zu Grunde, dass Gott (und mit ihm sein Volk) in dieser Zeit nicht zu seinem Rechte gekommen ist, dass in dieser Welt feindliche abtrünnige Mächte regieren [1]), und dass erst nach einem grossen Vernichtungskampf (Tag Jahves, Weltgericht), in »jener Zeit« die Herrschaft Gottes anbrechen wird. Diese Weltanschauung — eine solche ist es nämlich, man könnte sie auch Theodicee nennen — schliesst ferner eine starke Ausbildung und Erweiterung der Vorstellung von »Welt« in sich. Und diese hängt wieder mit der äusseren Geschichte und Erfahrung des Judentums zusammen. Seine Auffassung von der Welt als eines einheitlichen nach bestimmten Gesetzen sich entwickelnden Ganzen entnahm das Judentum aus der Anschauung, wie diese ihm durch die geschichtliche Erfahrung mit der Entstehung der griechischen innerlich einheitlichen Weltmacht und Weltkultur geboten wurde [2]). In dem Zeitpunkt, als das wieder zum Nationalbewusstsein erwachende Judentum der griechischen Uebermacht entgegentrat, entstand mit Daniel die jüdische Apokalyptik.

Man kann trotzdem die Frage erheben, ob dieses Weltbild der Apokalyptik auf genuin jüdischem Boden entstanden ist. Denn weitab von der einfachen naiven und unmittelbaren prophetischen und Psalmen-Frömmigkeit steht das apokalyptische Forschen nach dem, was die Welt im innersten zusammenhält. Es würde sich hier wesentlich um die Frage nach der Originalität des Danielbuches handeln, eine Frage, zu deren überzeugender Lösung leider die Mittel fehlen [3]). Es ist hier auch kaum der Ort, diese schwierige religionsgeschichtliche Frage zu entscheiden. Aber hingewiesen mag darauf werden, dass die Idee einer nach Jahrtausenden bestimmten Periode des Kampfes zwischen dem Lichtgott und dem bösen Feind, des Anbruchs einer neuen (mit der Auferstehung der Toten verbundenen) Zeit nach endgültiger Besiegung des Feindes, und selbst die Annahme von verschiedenen kleineren Epochen innerhalb der grossen Weltperioden sich in der iranischen Religion nachweisen lässt [4]).

---

[1]) Diese werden schliesslich zusammengefasst in der Idee des Teufels (des *κοσμοκράτωρ τοῦ αἰῶνος τούτου*).

[2]) Man vergleiche den Eindruck, den das griechische (vierte) Reich auf Daniel macht.

[3]) vgl. Gunkel Schöpfung und Chaos 323ff.

[4]) Und zwar schon in früher Zeit, vgl. Plutarch de Iside et Osiride 46. 47, der seine Nachrichten unter Berufung auf Theopompos (4. Jh. v. Chr.) giebt. Nur die Idee der vier Weltalter ist erst sehr spät (im Bahman Yast) nachweisbar.

Mit diesem Weltbild des Spätjudentums verbinden sich nun aufs innigste zwei weitere Ideen, die des Weltgerichts und die Hoffnung der Totenerstehung. Dass die erstere nie ganz rein und in der ethischen Wucht und Kraft, wie sie im Evangelium vorliegt, heraustritt, muss allerdings betont werden. Es liegt das an der durchaus vorherrschenden partikularistischen Beschränktheit des apokalyptischen Judentums, das sich seit der Makkabäerzeit doch vor allem und in erster Linie als Volk und im Gegensatz zu den Völkern wusste, und dessen Religion fast ausschliesslich national bestimmt ist. Das Judentum erwartete, wenn es an das grosse Gericht Gottes dachte, doch wesentlich für Israel Barmherzigkeit und Gnade, für die Heiden aber Gericht (die Stimmung ist klassisch formuliert Ps Salom 17 3. ed. Gebhardt. vgl. die Predigt Johannes des Täufers). Und wo einmal auch der ethische Gedanke einer inneren Scheidung des Volkes im Gericht über Gute und Böse auftaucht, wird er meistens in den Dienst gehässiger Parteileidenschaft gestellt. Die ethischen Gegensätze Himmel und Hölle kennt die Apokalyptik nicht. — Dieser Partikularismus der Apokalyptik wirkt übrigens auch noch in der so wie sie vorliegt natürlich universalistisch gestimmten Offenbarung Johannis nach. Er zeigt sich in dem glühenden leidenschaftlichen Hass gegen das römische Reich, die Inkorporation des Satans. Die altchristliche Kirche ist der Apk dagegen in dieser Hinsicht nicht gefolgt [1]).

Bei aller Herrschaft des nationalen Elementes in der Frömmigkeit der Apokalyptik fehlt doch auch ein stark individualistisches nicht, das beste Erbteil aus der Zeit des Jeremias und der Psalmenfrömmigkeit. Dieses kommt zum Ausdruck in der Hoffnung der Auferstehung der Toten. Diese ist freilich erst allmählich im Judentum zur Herrschaft gelangt. Noch in den salomonischen Psalmen zeigt sich hier eine schwankende Stimmung [2]). In der neutestamentlichen Zeit ist diese Hoffnung Gemeingut geworden, obwohl es allerdings noch immer eine starke Partei im Volke gab, die den Widerspruch wagte.

Mit alledem gewinnt nun das Hoffnungsbild der Apokalyptik einen mehr und mehr transcendenten Charakter, und rein ausgeprägt ist dieser in den ersten drei Visionen des Esrabuches und in einzelnen Partieen der Baruchapokalypse, so dass man hier wirklich von einem Gegensatz von Diesseits und Jenseits reden kann. Freilich sind auch diese Schriften erst nach dem Unter-

[1]) Bousset Antichrist 77ff.
[2]) vgl. 17 44f. 18 6f. neben 3 12.

gang des jüdischen Volkstums geschrieben. An diesem Punkt der Entwickelung der Apokalyptik entsteht das auch in unsrer Apk vorliegende doppelte Hoffnungsbild, der sogenannte Chiliasmus. Zwischen den altjüdischen Hoffnungen eines Reiches auf Erden in Palästina, eines glücklichen Lebens der Frommen in Jerusalem auf der einen und den Ideen des Weltgerichts und Weltunterganges, der Totenauferstehung und des Jenseits auf der andern Seite, entsteht eine immer schärfere Spannung, welche schliesslich das apokalyptische Hoffnungsbild spaltet. Man verlegte nun in ein angenommenes Zwischenreich alle eigentlich irdischen Hoffnungen und liess dann erst in einem zweiten Akt Weltgericht und Totenauferstehung folgen. Diese Annahme liegt bereits vor in der Weissagung von den zehn Wochen Henoch 93. 91 12—19, ferner IV Esr 7 28f. Bar 40 3 und in einer Reihe von Thalmudstellen. Und diesem späten Zweig der Apokalyptik gehört nun auch die Joh-Apk an. Hier ist die Dauer des Zwischenreiches analog den in der iranischen Eschatologie angenommenen Zeiträumen auf tausend Jahre angesetzt. Merkwürdig ist nur, dass der Apokalyptiker das Gesicht vom himmlischen Jerusalem hinter das tausendjährige Reich verlegt.

Allen Apk ist nun ferner die Eigentümlichkeit gemeinsam, dass sie versuchen, durch irgend welche geheimnisvollen Berechnungen das Ende dieses Aeon zu bestimmen. So steht im Mittelpunkt der danielischen Weissagungen, die übrigen beherrschend, die künstliche Deutung der 70 Jahre des Jer auf 70 Jahrwochen, in deren letzter der Verfasser lebt, so dass am Ende der ersten Hälfte die Entweihung des Tempels stattgefunden hat, und demgemäss noch $3^1/_2$ Jahre bis zum Ende verstreichen müssen. An Daniel lehnt das Henoch-Buch sich in der Vision von den 70 Hirten an. Die Joh-Apk deutet das siebenköpfige Tier aus, um das Ende zu errechnen. Oder man berechnete auf Grund irgend welcher geheimnisvollen Weisheit die Dauer des Gesamtverlaufs der Welt, die Assumptio Mosis auf 5000 Jahre (I 1. X 29), Henoch a. a. O. auf zehn Wochen, IV Esr 14 11 und Bar 67 auf 12 Perioden vielleicht von je 500 Jahren. Die erste ausdrückliche Rechnung auf 6000 resp. 7000 Jahre findet sich in den Geheimnissen des Henoch cap. 33 [1]).

[1]) Die Berechnung der Welt auf 6000 resp. 7000 Jahre kommt später sehr allgemein zur Geltung. Stellen im Thalmud bei Drummond the Jewish Messiah 207. — Auf dieser ursprünglich eschatologischen Berechnung scheinen auch die späteren synchronistisch-weltgeschichtlichen Zeitansätze der Kirchenväter wenigstens zum Teil zu beruhen.

Diese Berechnung des Endes der Welt gilt nun allgemein als eine geheimnisvolle Kunst, als von urgrauer Zeit her geheimnisvoll und verborgen überliefert (Dan 8$_{26}$. 12$_4$. Hen 82$_1$. 104$_{11-13}$, besonders beachte die Ausführungen über die Geheimschriften IV Esr 14). Nur der Weise und Verständige kann in den Verstand dieser Schriften eindringen Apk 13$_{18}$. 17$_9$ und »wer es liest, der merke auf« Mk 13$_{14}$ [1]). — Die apokalyptische Schriftstellerei ist eben in Zeiten entstanden, in denen man allgemein in dem Bewusstsein lebte, dass der alte, der Zukunft mächtige prophetische Geist aus Israel entschwunden sei, in denen man die Trümmer des entweihten Brandopferaltars aufhob, bis ein Prophet in Israel erstände, der Bescheid geben könne, und der Verfasser von Sacharja 13$_2$ff. allen Prophetismus als falsch und lügenhaft bekämpft. Die Apokalyptik ist das Werk einer Epigonenzeit, die durch diese geheimen Mittel Gottes unerforschlichen Willen zu berechnen unternimmt: »drum hab ich mich der Magie ergeben, ob mir durch Geistes Kraft und Mund nicht manch Geheimnis würde kund«. — Damit hängt auch der vollkommen unschöpferische Charakter dieser Litteratur zusammen, überall findet sich in ihr eine ausserordentlich starke Anlehnung an die ältere Litteratur Israels. Ein Beispiel sahen wir schon in der Berechnung der 70 Jahrwochen nach Jeremias (Dan 9). Besonders wirksam waren hier Stücke wie die Theophanieen in Jes 6 und Ez 1, die Weissagungen von Babel Jes 13. 14, Jer 50. 51 und Tyrus Ez 27. 28, die Weissagung von Gog und Magog Ez 38. 39, die schon genannten späteren Stücke Jes 24—27, Joel 4, der ganze Sacharja mit seinem selbst schon fremdartigen und bizarren Inhalt, Mal 4. — Und die Abhängigkeit ist eine sklavische, die Methode der Ausdeutung die spätjüdisch-haggadische. Vor allem entlehnen die Apokalyptiker einer von dem andern, namentlich Daniel wird mustergültig; einmal geprägte Vorstellungen (z. B. die vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*) verschwinden nicht wieder und tauchen in immer neuen Variationen und Anwendungen wieder auf. — Ja, es muss diese Betrachtung sogar noch stark erweitert werden. So viel kann jedenfalls nach den letzten hierüber geführten Verhandlungen gesagt werden [3]): das traditionelle Element in der Apokalyptik ist viel grösser, als man es gewöhnlich angenommen hat. Es erstreckt sich auch über Partieen, deren Abhängigkeit von uns

---

[1]) vgl. noch Sibyll X 290 *τὸ δὲ οὐχ ἅμα πάντες ἴσασιν οὐ γὰρ πάντων πάντα*, vgl. Bousset Antichrist 19.

[2]) vgl. I Mak 4$_{46}$. vgl. 9$_{27}$. 14$_{41}$.

[3]) vgl. Gunkel Schöpfung und Chaos 252ff., Bousset Antichrist 3ff.

bekannten älteren Schriften nicht direkt nachgewiesen werden kann, und die Quellen aus denen diese Tradition schöpfte, fliessen noch anderswo als im alten Testamente und der jüdischen Litteratur. — Die Gewissheit, mit der der Apokalyptiker seine Weisheit verkündet, beruht nicht mehr auf Offenbarungen, die er erhalten hätte in eigner Brust, sondern auf dem Bewusstsein, dass man uralte geheimnisvolle Weisheit, die man von den Zeiten der Väter her ererbt hat, verkündet. Daher lässt sich sagen, dass, im grossen und ganzen gesehen, der Apokalyptiker seine Weisheit nicht erfindet, sondern übernimmt, dass er nicht neuschafft, sondern nur umdeutet, ausdeutet [1]) und anwendet [2]).

Damit hängt nun ein weiterer Charakterzug der Apokalyptik zusammen: die durchgängige Pseudonymität der Schriften. Die Weisheit aus urgrauer Zeit ward Männern des grauen Altertums in den Mund gelegt, die Geister Henochs und Moses, der zwölf Patriarchen und Salomos, Jesaias und Daniels, Esras und Baruchs werden heraufbeschworen und müssen weissagen. Von hier nun wird es auch sehr wahrscheinlich, dass der Johannes unsrer Apokalyptik ein Pseudonym ist. — Das giebt dann wiederum zu einer weiteren Ausgestaltung der Apokalyptik Veranlassung. Es war nun sehr bequem, von jener uralten Zeit, in die man sich hineinversetzte, einen Ueberblick über die bisher verflossene Geschichte im Gewande der Weissagung zu geben und so der eignen Weissagung der weiteren Zukunft das nötige Fundament, die Bestätigung ihrer Glaubwürdigkeit, zu verleihen. — Hier und da überschreitet der Apokalyptiker auch die Grenze der von ihm fingierten Zeit (Dan 7, Hen 85 ff.). Auch Apk Kap. 12

[1]) Diese Betrachtungsweise ist auch schon auf den ersten(?) Apokalyptiker Daniel anzuwenden. Es ist doch sehr wahrscheinlich, dass Daniel die Idee des Kampfes Gottes mit dem Tier überkommen hat, dass er die Idee von den vier Weltaltern entlehnt (Parallelen im Hesiod und in der iranischen Apokalyptik [Bahman Yast]). Der Schluss der Weissagung über das Ende des Antiochus ist nicht vaticinium ex eventu, da dieselbe der thatsächlichen Geschichte gar nicht entspricht. Hier liegt traditionelles Gut vor, von dem wir freilich nicht nachweisen können, woher es stammt. Dass das Tier, das mit seinen Hörnern die Sterne vom Himmel stösst, ein überkommener mythologischer Zug ist, ist doch einfach als Postulat aufzustellen. Mögen viele Einzelheiten, die Gunkel über die von Daniel benutzte Tradition aufgestellt hat, noch unsicher sein, die Betrachtungsart, die Methode scheint mir die richtige (Schöpfung und Chaos 323—335).

[2]) Namentlich spielt auch die haggadische Ausdeutung eine grosse Rolle. So ist z. B. die Erwartung, dass der Messias in der »Kammer« erscheinen wird (Mt 24 26), nichts weiter als eine Ausdeutung von Jes 26 20 etc.

fällt wahrscheinlich unter diesen Gesichtspunkt. — Wenn von Lücke noch das symbolische, bildliche der apokalyptischen Litteratur als charakteristisches Merkmal aufgefasst wird, so ist das kein glücklicher Griff. Man könnte im Gegenteil sagen, dass die Apokalyptik das, was in der prophetischen Litteratur vielfach noch symbolisch und bildlich zu nehmen ist, gerade wörtlich versteht (Beispiel der Menschensohn, der neue Himmel und die neue Erde u. s. w.). Allerdings — das ist das richtige an der Darstellung Lückes — steckt in der Apokalyptik ein der genuinen israelitischen Religion fremdes phantastisches Element, und dies beruht auf den Einflüssen fremder Religionen und Mythologieen.

Mit der spätjüdischen und frühchristlichen Zeit hört der apokalyptische Trieb nun keineswegs auf. Bis ins Mittelalter hinein und darüber hinaus, nicht blos in der christlichen Kirche und im Spätjudentum, sondern auch im Parsismus, im Muhamedanismus kamen immer neue apokalyptische Schöpfungen hervor, die unter einander meistens in engster Verwandtschaft stehen, und mannigfaltige Beziehungspunkte bieten. Wie in diesen späteren Gebilden noch uraltes, bis in die neutestamentliche Zeit und darüber hinaus zurückreichendes sich erhalten hat, wie man aus der Verfolgung dieser Litteratur neue Einblicke in Wesen und Charakter der apokalyptischen Schriftstellerei erhalten kann, glaube ich in meiner Schrift über den Antichrist gezeigt zu haben [1]).

Hier zum Schluss aber muss noch eine Erwägung hinsichtlich des specifischen Charakters der Johannesapokalypse gemacht werden. Dieselbe gehört ja — das wird bald von niemandem mehr bestritten werden — ganz unzweifelhaft der apokalyptischen Litteratur an. Aber sie ragt doch teilweise über dieselbe hinaus [2]). Wenn die jüdische Apokalyptik unter

---

[1]) Die in Betracht kommende spätere Litteratur ist dort teilweise verzeichnet, vgl. noch die Sammlung von James Texts and Studies II 2. 1893, die frühere Litteratur stellt Schürer II 426 zusammen. Besonders mache ich noch auf das neuentdeckte interessante Buch der Geheimnisse Henochs aufmerksam.

[2]) Hier liegt, meine ich, das berechtigte Moment in Lückes und Düsterdiecks Bemühungen (s. o.) um eine specifische Würdigung der biblischen Apokalyptik. Das »specifische« an der Johannesapokalypse liegt nicht in einer besonderen (biblischen) Art der Apokalyptik, sondern in dem was nicht apokalyptisch ist, in dem prophetischen, schöpferischen Element, das hier und da in der Apokalypse zum Vorschein kommt. Mit Auberlens Versuch, die Apokalyptik sogar als eine höhere Prophetie darzustellen (der Prophet redet nur im Geist, der Apokalyptiker aber ist im Geiste), brauchen wir uns wohl nicht mehr auseinander zu setzen (vgl. Düsterdieck 41f.).

dem Druck des Bewusstseins entstand, dass die Prophetie in Israel aufgehört habe, so lebt der Apokalyptiker der Ueberzeugung, dass er Prophet sei und dieses Selbstbewusstsein des Propheten ist, wie wir sehen werden, ein ausgeprägtes in ihm. Der Geist Gottes redet in ihm zu den Gemeinden. Und wenn wir die Schrift selbst ansehen, so hat sie in der That hier und da etwas unmittelbares, prophetisches. Etwas so gewaltiges wie die ersten drei Kapitel der Schrift, solche Bilder wie 7 9—17, 21 1—8, solche Worte wie 14 12—13. 22 12—20 dürfte man schwerlich auch nur annähernd in der gesammten sonstigen apokalyptischen Litteratur nachweisen. Diese Kraft der Sprache, dieser Schwung der Frömmigkeit, diese Reinheit der Phantasie ist der Apokalyptik fremd. Die grosse Zeit, in der der Apokalyptiker lebt, hebt ihn über sich selbst hinaus. Aber freilich es liegt in der Schrift ein merkwürdiges Nebeneinander von prophetischem und eigentlich apokalyptischem vor, und das letzte Element überwiegt. — Ebenso verhält es sich mit dem traditionellen und originalen Element der Schrift. Es lässt sich nicht verkennen, dass hier und da schöpferischer Geist spricht, dass der Schriftsteller auch überkommenes geistesmächtig, frisch und neu zu gestalten weiss, weshalb man auch sein schriftstellerisches Verfahren ihm nicht so leicht nachrechnen wird. Aber daneben so viel mehr von nachweisbar traditionellem. Die Quellenscheidung wird, wie wir sehen werden, uns hier kaum helfen. Diese Doppelheit des Charakters der Apk hat man psychologisch zu begreifen.

II. Die Apokalypse im neutestamentlichen Kanon.

Die ersten beachtenswerten Zeugnisse[1]) für ein eventuelles Vorhandensein der Apk finden sich in den ignatianischen Briefen. An Apk 21 3 erinnert in der That ad Eph 15 3 *ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ* (Apk 21 3 lesen ℵA *λαοί*!) *καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.* Ferner gewinnt ad Philad. 6 1 der Satz: *οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν ἐφ᾽ οἷς γέγραπται „μόνον“ ὀνόματα ἀνθρώπων* an Prägnanz, wenn man darin eine Anspielung auf Apk 3 12ff. erblicken könnte[2]).

[1]) Eine brauchbare Zusammenstellung der einschlägigen Stellen bei Alford The Greek Testament IV. 2[2]. 1884.

[2]) Allerdings ist das Datum der Ignatianen nicht gesichert. Ich halte es jedoch für nicht unmöglich, dass dieselben echt sein können, auch dann, wenn man bei der gewöhnlich für Ignatius angenommenen Zeit stehen bleibt und nicht mit Harnack bis ca. 140 hinaufgeht.

In der Vorrede zu seinem Kommentar zur Apk nennt Andreas von Caesarea als Zeugen für die Apk neben Irenaeus, Hippolyt, Methodius auch den Papias (*ταύτῃ προμαρτυροίντων τὸ ἀξιόπιστον*). Er bringt auch zwei wörtlich dem Papias entlehnte Bemerkungen zu Apk 12 7 (324 0ff. ed. Sylburg), aber es bleibt gänzlich im Ungewissen, woher er sie entlehnt hat[1]). Merkwürdig ist es immerhin, dass Eusebius (H. E. III, 39) nichts von einer Notiz des Papias über die Apk weiss. Denn man kann nicht H. E. III, 39 12 hier als Beweis dagegen anführen. Hier vermutet Eusebius, dass die chiliastischen Aeusserungen des Papias von dem Missverständnis gewisser *ἀποστολικαὶ διηγήσεις* herrührten. Mit diesen apostolischen Diegesen kann nun unmöglich die Apk gemeint sein. Denn (cf. III, 39 11) gerade die chiliastischen Aeusserungen des Papias rechnet Eusebius zu denen, welche dieser *ἐκ παραδόσεως ἀγράφου* überkommen hat. Kurz nachher erwähnt er andere (des Aristion) Diegesen zu den Herrenworten. Die *διηγήσεις* waren mündliche zu den Herrenworten gegebene Ausführungen seiner Schüler. Kann man das Zeugnis des Andreas des Schweigens des Eusebius wegen auch nicht ganz verwerfen, so wird es doch im höchsten Grade unsicher, und jedenfalls wissen wir nicht, in welcher Form Papias „*τὸ ἀξιόπιστον*“ der Bücher bezeugt hat. Dass er das Buch für apostolisch erklärte, ist damit noch keineswegs gegeben.

Irenaeus beruft sich zu Gunsten der Ueberlieferung der Zahl 666 auf Presbyter, die den Johannes noch gesehen haben (Haer. V, 30 1. Eus. H. E. V, 8 5). Wer diese Presbyter gewesen sind, wissen wir freilich nicht mehr. Man hat keinen Grund, auf Polykarp oder Papias zu raten. Letzteren führt Irenaeus V, 33 3 neben der Schaar der Presbyter im allgemeinen namentlich als Zeugen für ein Herrenwort an. Man wird überhaupt gut thun, es mit diesen Presbytern des Irenaeus nicht so genau zu nehmen. Irenaeus will freilich offenbar den Anschein erwecken, als ob ihm neben einzelnen (Papias, Polykarp) eine ganze Schaar solcher Zeugen, welche den Johannes noch selbst gesehen, zur Verfügung ständen. Aber auch wer die Zeugenreihe Johannes—Polykarp—Irenaeus unbefangen zugesteht, wird hier doch einwenden müssen, dass diese direkte Verbindung zwischen Irenaeus und Johannes in diesem einen Fall auf ausserordentlich günstigen Bedingungen beruht und sich nicht sehr oft wiederholt haben wird. Sollte aber wirk-

---

[1]) Dass Papias einen Kommentar zur Apk geschrieben hat, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

lich Irenaeus als er noch Knabe war, und den Polykarp hören konnte, sich bei vielen noch lebenden Presbytern nach der apokalyptischen Zahl 666 erkundigt haben[1])? Wenn man aber einmal das Zeugnis der Presbyter so hoch stellen will, dann gebe man doch auch zu, dass Irenaeus V, 33 3 ein echtes Herrenwort überliefert ist. Oder sollte hier der Augenzeuge Johannes den Irrtum begangen haben? In der Berufung des Irenaeus auf die Presbyter liegt wohl auch an andern Stellen vielfach eine im Alter so leicht sich einstellende Trübung der Erinnerung und Uebertreibung vor[2]).

Als bemerkenswertes argumentum e silentio mag erwähnt werden, dass der Hirt des Hermas in seinen eschatologischen Partieen vollkommen unabhängig von der Apk erscheint. In Rom scheint diese zur Zeit des Hirten noch nicht bekannt gewesen zu sein.

Das erste sichere und schwerwiegende Zeugnis, das wir für die Apk haben, liefert uns Justin. Dialog. 81 15 *καὶ ἔπειτα καὶ παρ᾽ ἡμῖν ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης εἷς τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ ἐν ἀποκαλύψει . . .*[3]). Nach einer deutlichen Anspielung auf die Apk[4]) (*ὅφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος*) bemerkt er: *ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων μαθεῖν δύνασθε.* Dt Apol 28, 1

Im Laufe des zweiten Jahrhunderts werden dann die Zeugnisse für die Apk reichhaltiger, kaum ein Buch des NT steht so reichbezeugt da. Was zunächst Kleinasien, die Heimat der Schrift betrifft, so finden wir sie hier, wie später erwiesen werden wird, in Geltung und Ansehen bei den Montanisten[4]). Auch ein kirchlicher, doch wohl mehr vermittelnder Schriftsteller, der Bischof Melito von Sardes[5]), schrieb über

[1]) Giebt man aber zu, dass die Verbindung zwischen Irenaeus und den Presbytern keine direkte war, dann verschwinden diese vollends im Nebel der Ueberlieferung.

[2]) Von Polykarp wird Irenaeus sich keiner Zeugnisse über die Apk erinnert haben. Er würde dieses sonst wohl mitgeteilt haben.

[3]) Das *εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ* wollte Rettig (über das erweislich älteste Zeugnis für die Echtheit der Apk 1829) streichen, s. dagegen Lücke 553ff. Ueber die seltsame Notiz des Hieronymus de vir. ill. 9: apocalypsis quam interpretatur Justinus martyr et Irenaeus (vgl. die Uebersetzung der Chronik des Eusebius), welche wohl durch ein Missverständnis der Chronik des Eus. entstanden ist, s. Lücke 558ff.

[4]) Die Bestreitung der Apk von Seiten der Aloger wurde wahrscheinlich durch ihre Benutzung von Seiten der Montanisten hervorgerufen, vgl. Zahn Geschichte des Kanons I 205.

[5]) Bonwetsch Geschichte des Montanismus 20f. Tertullian bei Hieronymus de vir. ill. 24. Eusebius erwähnt ihn unter den Bekämpfern des Montanismus.

die Apk ein Werk mit dem rätselhaften Titel *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου*[1]) *καὶ*[2]) *τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* Eus. H. E. IV, 26 2. Ob beim anonymen Antimontanisten (Eus. H. E. V, 16 3) eine Anspielung[3]) auf den Schluss der Apk vorliegt, ist denn doch sehr zweifelhaft. Der antimontanistische Schriftsteller Apollonius (Eus. H. E. V, 18 11) gebrauchte Zeugnis aus der Apk und berichtete daneben von der Auferweckung eines Toten in Ephesus durch den Johannes, der die Apk verfasst[4]).

Aus Kleinasien nahm Irenaeus die Hochschätzung der Apk mit nach Gallien. Irenaeus führt Evangelien, Briefe und Apk auf den einen Johannes in Ephesus, den Apostel und Herrenschüler zurück. vgl. namentlich adv. haer. II, 22 3ff. III, 1 1. III, 3 4. III, 11 1. V, 30 1. 3[5]). Er citiert häufig Johannes in Apocalypsi[6]), und sagt nichts von einem Widerspruch. der sich gegen die Apk erhoben hätte. So kann es nicht wundernehmen, wenn gerade in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienne die Apk (22 11) als heilige Schrift citiert wird (*ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή* Eus. H. E. V, 1 58 [vgl. H. E. V, 1 10 = Apk 14 4]).

In Afrika hat die Apk am Ende des zweiten Jahrhunderts eine ganz feste Stellung. Tertullian kennt ein instrumentum Ioannis (resurrectio [25] 38 si instrumentum Ioannis norunt). Nach pudicitia (12) 19, fuga 9 (scorpiace 12), praescr. 33 gehörten dazu die Apk und der erste Johannes-Brief in dieser Reihenfolge (resurrectio 39)[7]). Auch Tertullian kennt nur einen Johannes, den Apostel, und citiert besonders in seinen montanistischen Schriften die Apk sehr häufig. Zweifel gegen die Kanonicität der Apk scheinen ihm, ausser dem des Marcion, nicht bekannt[8]). Auch in den wahrscheinlich montanistischen Akten der Perpetua und Felicitas finden sich deutliche

---

[1]) Wenn Bonwetsch's a. a. O. 22 von ihm selbst nicht ernsthaft versuchte Konjektur *εὐαγγελίου* richtig wäre, gehörte die Schrift in den Streit um die johanneischen Schriften.

[2]) Nach Hieronymus de vir. ill. 24 waren es überhaupt zwei verschiedene Bücher.

[3]) Zahn I 112. 116.

[4]) Nach dem liber praedestinatus 26 war Apollonius Presbyter in Ephesus, eine unsichere Notiz Lücke 567.

[5]) Die Zeugnisse, dass nach Irenaeus Johannes der Apostel war s. unter Abschnitt III.

[6]) Die Stellen bei Zahn I 202. Anm. 2.

[7]) vgl. Rönsch das neue Testament Tertullians 528, anders Zahn I, 111 1.

[8]) Lücke 577 3, es ist fast kein Kapitel der Apk, woraus nicht Tertullian citiert, oder Anspielungen genommen hätte. Die Stellen bei Lücke 577 3. Zahn I, 204 3. Rönsch 528—30.

Anklänge an die Apk [1]). Ueber Cyprian, der hier ganz dem Tert. folgt, vgl. man Lücke 597.

Nach Aegypten gehört wahrscheinlich die Schrift duae viae vel judicium Petri, in welcher sich ein deutlicher Anklang an die Apk (Erwähnung der vierundzwanzig Aeltesten) findet [2]). Clemens von Alexandria folgt ohne weiteres der gesammten kirchlichen Tradition. Er citiert die Apk Paedag. II, 108 mit ἡ ἀποκάλυψις φησίν (cf. II, 119 φωνὴ ἀποστολική) [3]). Selbst für Origenes existieren keinerlei Bedenken. Für ihn ist der Verfasser des Evangeliums, der Apk und des ersten Briefes des Apostels Johannes (in Josuam Hom. VI, Fragment aus dem Kommentar des Johannes Tom. V bei Eus. H. E. VI, 25 9) [4]). Auch die Verteidiger des Chiliasmus, mit denen Dionysius zu thun hatte, berufen sich auf die Apk (Eus. H. E. VII, 24 5).

In der antiochenischen Kirche soll der Bischof Theophilus nach Eus. H. E. IV, 24 1 in seiner Schrift gegen Hermogenes der Apk Zeugnisse entlehnt haben.

Zeugnis für die Meinung der römischen Kirche giebt der Canon Muratori, in welchem die Apk, ohne dass ein Bedenken gegen dieselbe angedeutet wird, einfach anerkannt ist (vgl. dagegen die Ausführungen über das Johannesevangelium), und Hippolyt in seinen zahlreichen in Betracht kommenden Schriften (s. unter Abschnitt III und IV) [5]).

Es zeigt sich also hinsichtlich der Anerkennung der Apk eine so allgemeine Uebereinstimmung, wie dies bei vielen Büchern des NT nicht der Fall ist. Aber vereinzelte Bedenken gegen die Schrift finden sich schon in dieser Zeit.

---

[1]) c. 4 circumstantes candidos milia multa. c. 12 audivimus vocem unitam dicentium: agios agios agios sine cessatione . . . et vidimus in medio loci illius sedentem quasi hominem canum niveos habentem capillos et vultu juvenili, cuius pedes non vidimus et in dextra et in sinistra seniores viginti quatuor et post illos ceteri complures stabant Zahn I, 203 2.

[2]) Hilgenfeld Nov. Testam. extra canon. rec. 101.

[3]) Strom VI, 106 ὡς φησὶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης Zahn I, 205. Lücke 589. Fünfmal citiert er die Apk ohne sie zu nennen (Merkel am unten angeg. Ort). Ob Eus. H. E. VI, 14 1 bezeugt, dass Clemens in den Hypotyposen die Apk kommentiert habe, ist zum mindesten zweifelhaft.

[4]) In Mt 20 22 (Tom. XVI) erzählt er von dem Pathmosexil des Zebedaiden Johannes und erwähnt, dass dieser dort die Apk geschrieben haben soll (cf. in Ioannem I. 14, die Auslegung von Apk 19 11ff. in Ioannem II, 41).

[5]) Zu bemerken ist vielleicht noch, dass sich im Testamentum XII Patr. Levi 18 eine Anspielung auf die Apk findet (vgl. Dan 5).

Dass Marcion (Tertullian adv. Marc. IV, 5) das Buch nicht anerkannte ist ja weiter nicht auffallend. Aber merkwürdig bleibt der Widerspruch, der sich von Seiten einer kleinen innerkirchlichen Partei Kleinasiens, der sogenannten Aloger erhob. Irenaeus III, 11 9 erwähnt bereits solche, welche das vierte Evangelium wegen seiner Lehre vom Parakleten verwarfen, welche zwar die falschen Propheten bekämpfen, aber den Gegensatz gegen die Prophetie so weit übertreiben, dass sie diese der Kirche ganz absprechen [1]). Mit diesen hängen nun wahrscheinlich zusammen, oder sind vielleicht identisch diejenigen Bekämpfer der johanneischen Schriften (Evangelium und Apk), gegen welche Epiph. Haer. 51 und Philastrius Haer. 60 sich richten. Nun ist allgemein zugestanden, dass Epiphanius und Philastrius (wie Ps. Tertullian), soweit sie sich decken, auf das Syntagma des Hippolyt zurückgehen. Demnach kannte Hippolyt eine Partei, welche Apk und das Ev. Johannis verwarf und diese Schriften dem Cerinth zusprach. Mehr ist zunächst nach Vergleichung der Quellen mit völliger Sicherheit auf Hippolyt nicht zurückzuführen. Nicht einmal die Zeit und die Umstände, unter denen diese Aloger auftraten, sind sicher festzustellen. Doch sind dieselben im Syntagma des Hippolyt wahrscheinlich in unmittelbarer Nähe der Montanisten und Quartadecimaner aufgezählt [2]), so dass wir in ihnen wohl eine kleinasiatische Partei derselben Zeit zu erblicken haben. Dann

[1]) Zahn I 239 ff. II 968; zu lesen ist mit Zahn, dem Jülicher (s. u.) beistimmt, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt.

[2]) Die Reihenfolge der drei Ketzerkataloge ist folgende:

Epiphanius	Philastrius	Ps. Tertullian
46. Tatian 47. Encratiten	48. Tatian	Tatian
48. Montanisten	49. Montanisten	Montanisten
49. Quintilianer		
50. Quartadecimaner	58. Quartadecim.	Quartadecim.
51. Aloger	59. Chiliasten	
52. Adamianer	60. (Aloger)	
53. Sampsaeer		
54. Theodotianer	50. Theodotianer	
55. Melchisedekianer	52. Melchised.	

Freilich zählt Philastrius die (von ihm nicht benannten) Aloger erst nach den Theodotianern und Sabellianern auf. Aber er stellt auch die Quartadecimaner um und belässt diese in ihrem Zusammenhang mit den Alogern. Und wenn auch Ps. Tert. die Aloger nicht kennt, so bestätigt er doch die Liste des Epiphanius hinsichtlich der Quartadecimaner. Es scheint also Epiphanius die ursprüngliche Reihenfolge des Syntagma (Montanisten Quartadecimaner Aloger Theodotianer) bewahrt zu haben. Ich glaube deshalb nicht, dass Jülichers Skepsis hinsichtlich Ort und Zeit der Aloger (ThLz. 1889 No. 7) berechtigt ist.

hätte Epiphanius Haer. 51 1 Recht, wenn er dieselben im Zusammenhang mit den Montanisten auftreten lässt.

Noch deutlicher würde der Zusammenhang der Aloger mit den Montanisten, wenn man Cap. 33 des Epiphanius auf das Syntagma zurückführen könnte. Hier wird der Vorwurf der Aloger gegen die Apk behandelt, dass in ihr ein Schreiben an die Gemeinde von Thyatira gerichtet sei, während es dort gar keine gäbe. Nach den unklaren und verworrenen Ausführungen des Epiphanius war mit diesem Vorwurf gemeint, dass damals die Montanisten die Gemeinde in Thyatira verführt hätten, und dass der Apokalyptiker bei der Auswahl der Gemeinden, an die er schrieb, dies hätte voraussehen müssen. Wenn hier ursprüngliche Ausführungen des Hippolyt vorliegen [1]), so sind damit die Aloger als Zeitgenossen und erbitterte Gegner der Montanisten erwiesen. Damit stimmt denn auch überein, dass Epiphanius die Aloger als Gegner des Geistes und Leugner der Geistesgaben in der Kirche behandelt, so in seiner Beurteilung mit Irenaeus zusammentreffend. Es ist also doch wohl Zahn zuzustimmen, wenn dieser das Hauptmotiv für die Verwerfung der johanneischen Schriften bei den Alogern in dem scharfen Gegensatz gegen die Montanisten findet. Umgekehrt ist dann zu schliessen, dass gerade die Montanisten an der Verheissung des Parakleten im vierten Evangelium und an der Hochschätzung der Prophetie in der Apk eine gewaltige Stütze fanden. Dagegen wird Harnack [2]) nicht Recht zu geben sein, wenn er vor allem bei den Alogern antignostisches Interesse und eine adoptianische Christologie annimmt. Der den Gegensatz gegen die Logoslehre zum Ausdruck bringende Name Aloger scheint

---

[1]) Dies scheint aus der rätselhaften Zeitbestimmung c. 33. C. hervorzugehen: *νῦν δὲ — μετὰ χρόνον ριβ' ἐτῶν*. Rechnet man nämlich diese 112 Jahre mit den in demselben Zusammenhang erwähnten 93 (ebenfalls rätselhaften) Jahren zusammen, so kommt man auf das Jahr 205 (zwar nicht die Zeit des bis Noet gehenden Syntagmas, aber die Zeit, die man etwa für die Abfassung der Schrift Hippolyts »für das Evangelium Johannis und die Apk« festlegen kann (Zahn II, 985). Dabei wäre dann weiter vorausgesetzt, dass der andre Zeitraum von 93 Jahren, mit dem man so ebenfalls nichts anzufangen weiss, ursprünglich auf die Zeit von der Geburt (nicht *ἀνάλημψις*) bis zur Abfassung der Apk bezogen wäre. Das wäre dann ebenfalls eine Zeitbestimmung, die von Epiphanius nicht stammen kann und von ihm sinnlos übernommen wäre. Epiphanius selbst lässt die Apk unter Claudius geschrieben sein (33. 456 A.). Wie übrigens wahrscheinlich Cap. 33 des Epiph., so stammt nachweislich Cap. 34 zum grössten Teil von Hippolyt.

[2]) Das neue Testament um d. zweite Jahrh. 58ff.

erst von Epiphanius eingebracht zu sein, der doch in demselben Athemzug zugestehen muss (Cap. 4. 424 B) *δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα πιστεύειν ἡμῖν.* Ganz unerklärlich aber bleibt jedenfalls von jenem Gegensatz gegen die Logostheologie aus die runde Verwerfung der Apk [1]). Dass die »Aloger« endlich den Gnostiker Cerinth zum Verfasser der Schriften machten, geschah wohl nur, weil man den Cerinth als den häretischen Antipoden des Johannes kannte und mit dieser Behauptung am besten die Schriften diskreditieren konnte.

Einiges aus der Polemik der Aloger gegen die Apk teilt uns Epiphanius mit. Sie erklärten die Erzählungen der Apk von Engeln und Posaunen für nutzlos, spotteten über das Loslösen der vier Engel am Euphrat und die Beschreibung der höllischen Reiterschaaren. Einer ihrer Gegengründe ist schon oben besprochen. Es sind die Einwände nüchterner — fast möchte man sagen, was die Behandlung des vierten Evangeliums betrifft — wissenschaftlicher Kritik. Immerhin ist es bedeutsam, dass in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine solche Kritik möglich war, dass, wenn auch, wie es scheint, nur in kleinen Kreisen (von Gelehrten?), die Ueberzeugung ausgesprochen wurde, dass zwischen der Ueberlieferung des Johannesevangeliums und der Synoptiker eine Spannung bestehe, dass in der Apk ein phantastisches fremdes Element der Frömmigkeit sich zeige. Für unsre Untersuchung aber ist ein Punkt besonders lehrreich. Die Aloger sind die frühesten Zeugen für die Zusammengehörigkeit von Evangelium und Apk des Johannes, als einer trotz aller Verschiedenheit aus den gleichen Kreisen hervorgegangenen Litteratur. Beide Schriften gelten als die festesten Stützen des Montanismus, beide werden gleicherweise von den Gegnern desselben verworfen. Sie haben von früher Zeit an eine gemeinsame Geschichte gehabt [2]).

[1]) Die Unsicherheit, mit der ihnen Epiph. einen Gegensatz gegen die Christologie des vierten Evangeliums aufbürdet, wird deutlich cap. 3, noch deutlicher cap. 4, 424 C. sichtbar: *καὶ δοκοῦσιν λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας.* Höchstens mag es sein, dass sie den Anfang des Evangeliums gnostisch fanden. Doch steht in dem Excerpt des Epiphanius ausdrücklich nichts davon da. Im übrigen scheint ihre kritische Vergleichung der evangelischen Geschichte nach den Synoptikern und Johannes nur Mittel zum Zweck der Diskreditierung des Johannesevangeliums gewesen zu sein, und auch wenn sie es für gnostisch erklärten, so kann damit doch bestehen, dass der Kern ihres Widerspruchs sich gegen etwas ganz andres richtete, nämlich gegen die Anschauung vom Geist im Evangelium und Apk.

[2]) Die Nichterwähnung der Johannesbriefe erklärt Harnack a. a. O. richtig daraus, dass es sich in jener Zeit nur erst um Evangelium und Apk als heilige Schriften handelte.

Den Widerspruch der Aloger hat dann der römische Presbyter Cajus hinsichtlich der Apk aufgenommen. Im Kampf mit dem Montanisten Proclus [1]) wiederholt er denselben (H. E. III, 28 2): *ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ* (sc. *τῷ ἀποστόλῳ* nach Jülicher a. a. O.) *δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει* (es folgt die Darstellung der Lehre vom tausendjährigen Reich). Es kann kein Zweifel mehr vorhanden sein, dass Cajus hier sagen wollte, dass Cerinth die Apk dem Namen des Johannes untergeschoben habe, seitdem die Gegenschrift des Hippolyt gegen Cajus in einigen Fragmenten bekannt geworden ist. Neben der auch auf der cathedra des Hippolyt erwähnten Schrift: *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*, welche wir uns vielleicht gegen die »Aloger« gerichtet zu denken haben, ist nämlich von Ebed Jesu in seinem Katalog der Schriften Hippolyts eine Schrift gegen Cajus erwähnt [2]). Fünf Fragmente dieser Schrift sind nun von J. Gwynn in den Hermathenen VI 397—418 [3]) aus dem syrischen übersetzt. Nach diesen Fragmenten scheint Cajus in der Weise der »Aloger« — es finden sich direkte Berührungen — die Apk Punkt für Punkt durchgenommen und nachgewiesen zu haben, dass sich die Anschauungen der Schrift mit den übrigen des neuen Testaments nicht decken. Es ist sehr bemerkenswert, dass der Antimontanist und Antichiliast Cajus mit seiner Kritik [4]) der Apk direkt an die Aloger anknüpft, ein neuer Beweis, dass die Beurteilung der Aloger als einer antimontanistischen Partei berechtigt ist, und dass Epiphanius mit seiner Kritik der Aloger in die Irre leitet. Gegenüber den Alogern (?) und dem Cajus erstand der Apk in Hippolyt ein unermüdlicher und begeisterter Verteidiger (vgl. Abschnitt IV).

In noch gemässigterer Form nahm dann Dionysius von Alexandria (H. E. VII, 25) die Kritik an der Apk wieder auf, und er hatte einen durchschlagenden Erfolg. Er bezieht sich in der Einleitung seiner uns von Eusebius zum Teil er-

---

[1]) H. E. II, 25 6, nach VI, 20 3 schrieb er einen Dialog gegen Proclus.

[2]) capita adversus Cajum, *κεφάλαια κατὰ Γαΐου* Assemani. Bibl. Or. III, 1 15, Lightfoot Clemens of Rome II, 350, Zahn II, 982.

[3]) Zahn II, 973 giebt eine neue Uebersetzung.

[4]) Cajus fand z. B. die vielen Vorzeichen der Apk unvereinbar mit der Mt 24 43 gegebenen Weissagung von dem plötzlichen Ende, die Strafe der Sünder Apk 9 2 in Widerspruch mit den Aussagen der Schrift über das Gedeihen der Gottlosen in der Welt, das Binden des Satan (Apk 20 1ff.) im Widerspruch mit der nach dem Evangelium schon vollzogenen Fesselung desselben. Gegen Apk 9 11 finden sich ähnliche Einwendungen, wie die der Aloger bei Epiphanius.

haltenen Schrift deutlich auf seine Vorgänger: *τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφήν.* Er erwähnt dann die Vermutung, dass Cerinth die Apk dem Johannes untergeschoben habe. Er will sich dieser Kritik nicht anschliessen. Aber er vermutet, dass ein andrer Johannes als der Zebedaide [1]) der Verfasser der Apk sei. Zu Ephesus zeige man zwei *μνήματα* des Johannes, das lasse auf einen andern Johannes in Kleinasien schliessen [2]). Zum Beweise seiner These führt er dann eine geradezu musterhafte Vergleichung der Apk mit dem Evangelium und den Briefen des Johannes nach schriftstellerischer Eigenart, Sprache und Anlage (*διεξαγωγή* = Oeconomie) durch. Auch des Dionysius Kritik steht im Dienst der Dogmatik. Im Kampf mit der chiliastischen Partei, an deren Spitze der Bischof Nepos von Arsinoe stand (255 p. Chr.), schrieb er seine zwei Bücher *περὶ ἐπαγγελιῶν*, in deren zweitem er seine kritische Ansicht über die Apk, die Hauptstütze der Gegner, vortrug.

Von dieser ganzen durch theologische Kritik und dogmatische Bedenken gegen die Apk hervorgerufenen Bewegung scheint nur eine einzige Thatsache unabhängig dazustehen: das Fehlen der Apk in der syrischen Uebersetzung der Peschita. Die syrische Uebersetzung, die wir heutzutage in der Peschita lesen, gehörte ursprünglich nicht zu ihr. Sie wurde von Ludovicus de Dieu aus dem Orient gebracht und 1627 (Lugd-Bat) erstmalig ediert. Ihr Text ist ein altertümlicher und berührt sich vielfach mit A C vg. 95. Es fehlte die Apk sogar noch in der von Thomas v. Charkel überarbeiteten Philoxeniana.

Gehen wir weiter in der Ueberlieferung der syrischen Kirche zurück, so zählt die doctrina Addai [3]), die uns freilich nicht mehr in der von Eusebius bezeugten Form vorliegt und in der uns vorliegenden um etwa 400 entstanden ist, wohl einer älteren Aufzeichnung folgend, die vier Evangelien (Diatessaron), die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte als einzige

---

[1]) Er verweist auf Johannes Marcus, lässt diesen Gedanken aber wieder fallen.

[2]) Wenn Dionysius H. E. VII, 10₂ (Brief an Hermammon) sagt, erfüllt sei, was dem Johannes in der Apk offenbart wäre (Apk 13₅), so steht diese Erwähnung der Apk nicht mit seinem sonstigen kritischen Urteil in Widerspruch.

[3]) Lipsius apokr. Apostelgeschichten II, 2₉₃ Tixeront les origines de l'église d'Edesse 1888. Harnack das neue Testament um das zweite Jahrhundert. 10₅.

Schriftauktoritäten des neuen Testaments auf, setzt also einen ursprünglicheren Thatbestand voraus, als er in der Peschita vorliegt. Danach scheint die Apk, während sie in den übrigen Kirchen fast noch früher als die Paulusbriefe neben den Evangelien erscheint, im Kanon der syrischen Kirche von Anfang an keinen Platz gehabt zu haben. — Möglich ist allerdings, dass für die syrische Kirche alexandrinische Kritik dabei von Einfluss gewesen ist. Deutlich zeigt sich z. B. in der uns erreichbaren ältesten syrischen Textüberlieferung des neuen Testaments der Einfluss alexandrinischer Gelehrsamkeit im Syrus Cureton, wie im Syrus Sinaiticus (vgl. Baethgen Evangelienfragmente 83). Im Syrus Sinaiticus finden wir z. B. bereits die origenistische Konjektur *Γεργεσηνοί* (Mk 5 1) und Bethabara (Joh 1 28), die Verse Lk 24 43f. fehlen hier, wie in der Ueberlieferung der alexandrinischen Kirche.

Anders freilich müsste das Urteil lauten, wenn es feststünde, dass für Ephraem die Apk kanonisch war. Denn Ephraem gerade repräsentiert — schon in dem Text, dessen er sich bedient — eine sehr alte Ueberlieferung. Doch ist die Frage, ob Ephraem die Apk kannte, beim augenblicklichen Ueberlieferungszustand seiner Werke sehr schwer zu entscheiden. Es kämen hier vor allem die syrischen Werke Ephraems (Assemani Tom. I—III) in Betracht. Noch in der zweiten Auflage seiner neutestamentlichen Einleitung leugnete J. D. Michaelis (p. 1899) jede Bekanntschaft mit der Apk unter Hinweis darauf, dass die sonst zum Beweis verwandten Citate in Ephraems Werken III 528f. und III 538 erst durch eine schwindelhafte Uebersetzung von St. E. Assemani in den lateinischen Text hinein geraten seien, und dass die Erwähnung des neuen Himmels III 607 nichts beweise. In der vierten Auflage (mir zugänglich in englischer Uebersetzung 1802. IV 495) aber nahm er sein Urteil zurück unter Verweis [1]) auf II 332: vidit in Apocalypsi sua Johannes librum magnum et admirabilem a Deo scriptum et septem sigillis munitum et qui scriptum legeret, nullus erat [2]). Kolthoff führt noch III 636 auf. Hier findet sich in einer eschatologischen Ausführung von sonst durchaus selbständiger Haltung eine wie mir scheint deutliche Anspielung auf Apk 20 13. In den von Lamy herausgegebenen [3]) drei Bänden

[1]) Michaelis beruft sich auf eine mir nicht zugängliche Schrift von Hassenkamp.

[2]) Die beste Zusammenstellung der einschlägigen Stellen fand ich bei Kolthoff Apk Joh. apostolo vindicata Hafniae 1834 26.

[3]) Eine Ausnahme bei Lamy I 250, wo Jak 1 12 (vielleicht JSir 5 11) citiert wird.

syrischer Hymnen werden soweit ich sehen konnte nur Evangelien, Acta und paulinische Briefe citiert. Das sind allerdings nur wenige Berührungen, und bei der mangelhaften und unsicheren Ueberlieferung der Werke Ephraems, ist kaum ein sicheres Urteil möglich.

Mehr Stoff findet sich in den griechisch überlieferten Schriften Ephraems. Doch ist die Echtheit dieser Schriften noch viel weniger sicher, und ihre textliche Ueberlieferung noch viel verworrener. Vier Citate, die häufig zum Beweise der Bekanntschaft Ephraems mit der Apk angeführt werden, II 194. II 214. II 253. III 146, können zunächst nur als eines gelten (Apk 1 7 + 20 16 citiert). Die Stücke in denen es vorkommt sind identisch, es ist nur durch Nachlässigkeit der Herausgeber ein und dasselbe Stück viermal gedruckt [1]). Die Echtheit dieses Stückes ist nicht gesichert, vor allem auch, weil es nicht in Versen geschrieben ist. Einfach abzusetzen ist übrigens das selbst bei Lücke 598 A. 2 sich findende Citat II 248. Denn hier liegt gar kein Citat aus der Apk vor, sondern es wird II Kor 5 17 citiert [2]). Die scheinbare Anspielung I 39 auf Apk 6 muss nicht notwendig daher entlehnt sein, sondern kann aus der Ephraem sonst so geläufigen apokalyptischen Litteratur stammen [3]). Besonders bemerkenswert zur Würdigung der Stellung Ephraems zur Apk ist die Stelle III 190. Hier beschäftigt sich E. mit Apk 20 1ff. und weist die chiliastische Deutung ab, und zwar in einer sehr merkwürdigen Weise: *εἰ ἀπαιτεῖς με χιλίων ἐτῶν πρώτην ἀνάστασιν, ἀπαιτήσω σε κἀγὼ ἵππον καὶ ὠχριοῦντα ἄγγελον καὶ ζῶον νοερὸν λεγόμενον ἄψινθον . . . δός μοι τὰς ἑπτὰ φιάλας καὶ λαβὲ τὰ χίλια ἔτη, ἀπόδειξαι γυναῖκα εἶναι πόλιν, κἀγώ σοι περὶ τῶν χιλίων ἐτῶν παρέξομαι ἀπόδειξιν . . . μὴ γεννήσασα γίνεται Ἱερουσαλήμ; μὴ θηρίον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας;* etc. — Wenn diese Stelle echt wäre, so könnte man auf Grund derselben das Urteil wagen, dass Ephraem die Apk kannte, sie auch hier und da benutzte, aber sie nicht als kanonische Schrift respektierte. Sie scheint ihm wegen ihres Chiliasmus unbequem gewesen zu sein. — Jedenfalls ist Ephraem, dieser an apokalyptischen Phantasieen so reiche Schriftsteller, ein hervorragender Beweis dafür, dass die Apokalyptik der alt-

[1]) Ueber die Textüberlieferung Ephraems s. Bousset Antichrist 23.

[2]) Ebenso sind die Stellen III 371, II 209 als irrtümlich citiert abzusetzen.

[3]) Die Stelle lautet: *πῶς εἱλίσσεται ὡς βιβλίον οὐρανὸς, πῶς ἄστρα πίπτουσιν ὡς φύλλα ἀπὸ συκῆς, πῶς ἐκλείπει ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη* (vgl. das vorhergehende, und über Ephraems apokalyptische Ueberlieferung Bousset Antichrist 20ff).

christlichen Kirche gar nicht durchweg auf unsrer Apk beruhte. Ob Ephraem eine syrische Uebersetzung der Apk kannte, ist von der Entscheidung der Frage abhängig, wie weit er des griechischen mächtig war [1]). Es ist unbedingt nötig, dass einmal über die gesamte interessante Litteratur des Ephraem und ihre Ueberlieferung eine umfassende Untersuchung angestellt würde, dann erst würde man auch in der vorliegenden Frage zur Klarheit kommen können.

In der nun folgenden Periode der Geschichte der Apk und ihrer kirchlichen Anerkennung müssen morgenländische und abendländische Kirche besonders betrachtet werden.

In jener wird am Ende des dritten Jahrhunderts die Apk von Methodius von Tyrus (311 †) (s. unter Abschnitt IV) und Pamphilus [2]) in der Apologia pro Origene unumwunden anerkannt. Dagegen wird die Kritik des Dionysius von Eusebius wieder aufgenommen. Dieser schwankt freilich sichtlich in seinem Urteil über das Buch. Er weiss nicht, ob er den einen folgend es zu den Homologumenen rechnen, oder nach den andern es unter die *νόθα* stellen soll (zusammen mit dem Hirten des Hermas, der Apk des Petrus) H. E. III, 25 4. Aber er giebt durch Heranziehung der bekannten Papiasstelle über den Presbyter Johannes der Vermutung des Dionysius, dass ein andrer Johannes die Apk geschrieben habe, neuen Halt, und er stellt mit Vorliebe Notizen zusammen, die darauf hinführen, dass gut kirchliche Männer die Apk verworfen haben. So stellt er an die Spitze seiner Notizen über Cerinth III, 28 2 die Nachricht, dass Cajus diesem die Apk zugeschrieben habe, und weist in Verbindung damit auf das zweite Buch der *ἐπαγγελίαι* hin, das er später mit seinem Urteil über die Apk so ausführlich mitteilt. Dagegen erwähnt er die Verteidigungsschriften nicht (z. B. diejenigen Hippolyts) oder geht nur kurz über sie hinweg [3]).

[1]) Ob Ephraem überhaupt griechisch konnte, ist fraglich. Jedenfalls hat er nicht griechisch geschrieben. Doch wurden schon zu seinen Lebzeiten seine Schriften ins griechische übersetzt (Sozomenos H. E. III, 16). Man vergleiche zu dieser Frage Assemani biblioth. orient. I. 54. — Sozomenos (s. o.) und Theodoret (H. E. IV, 29) behaupten nur, dass E. griechiche Bildung nicht besessen habe (Sozomenos *χαίπερ Ἑλληνικῆς παιδείας ἄμοιρος*). Aber bedenklich für die Bekanntschaft des E. mit dem Griechischen ist die Sage, dass Basilius dem E. durch sein Gebet die Gabe der griechischen Sprache verliehen habe. Doch sind in der Bibliotheca einige Stellen beigebracht, in denen E. griechische Werke (Irenaeus, Athanasius vita Antonii) citiert (lat. Ausg. von Vossius 2. ed. 302. 327).

[2]) de la Rue IV, 25. 33. Lücke 623 A. 2.

[3]) Demonstratio evang. VIII, 2 385 citiert er Apk 5 5, vita Con-

Im vierten Jahrhundert steigert sich der Widerspruch gegen die Apk um ein bedeutendes. Cyrill catech. IV 33—36 [1]) zählt unter den kanonischen Schriften die Apk nicht mit auf, während er doch alle sieben katholischen Briefe kennt, und sagt ausdrücklich *τὰ δὲ λοιπὰ πάντα κείσθω ἐν δευτέρῳ*. Gekannt wird er die Apk natürlich haben. Aber Catech. 15 folgt er bei der Entwickelung seiner eschatologischen Ideen nicht der Apk sondern Daniel, II Th 2 und der Ueberlieferung vom Antichrist. Wenn Lücke 631 vermutet, dass er dabei dem Kanon der syrischen Kirche folge, so ist das möglich, da er in seinen eschatologischen Ausführungen von Ephraem abhängig ist [2]).

Im 60. Kanon der Synode von Laodicea [3]) (um 360?), der jedoch wahrscheinlich erst nachträglich eingeschoben, aber doch ebenfalls alt ist, fehlt die Apk [4]). Ebenso im Kanon 85 (84) des achten Buches der apostolischen Konstitutionen [5]).

Ebenso wie Cyrill urteilt Gregor von Nazianz in seinem carmen *περὶ τῶν γνησίων βίβλων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς* (carmen 33), obwohl er die Apk auch einmal citiert [6]). In den Jamben des Seleucus [7]) (Amphilochius von Iconium) wird von der Apk gesagt, dass sie nach dem Urteil der meisten zu den *νόθοι* gehöre. Chrysostomus citiert sie nicht [8]). In der vielleicht echten Synopsis des Chrysostomus ist in der *προθεωρία* eine kurze Uebersicht über die Schriften des neuen Testaments erhalten, in welcher ebenfalls die Apk fehlt (Zahn II 230) [9]). Theodor von Mopsueste erwähnt die Apk auch da nicht, wo man es erwarten sollte. Theodoret, der Haeret. fabul. I, 3 das Urteil des Cajus über die Herkunft der Apk von Cerinth erwähnt, citiert die Apk ebenfalls nicht und spielt nur einige Male auf sie an (Lücke 643). Er erwähnt sie auch da nicht, wo er sie erwähnen müsste (Commentar zu II Th 2, haeret.

stantini III 33 spricht er vom himmlischen Jerusalem, Eclogae Prophetarum 4, 8, 30 citiert er Apk 14 6.

[1]) Zahn II 177.

[2]) s. Bousset Antichrist (die Stellen im Register).

[3]) Noch die trullanische Synode nahm diesen Kanon einfach neben den widersprechenden Beschlüssen der afrikanischen Synoden auf (Lücke 648).

[4]) Zahn II 197ff. [5]) Zahn II 191ff. [6]) Zahn II 216.

[7]) Zahn II 217, über die Ausgaben II, 214 1.

[8]) Suidas unter Joh. Chrysostomus behauptet freilich *δέχεται δὲ ὁ Χρυσόστομος . . . καὶ τὴν ἀποκάλυψιν*.

[9]) Die Synopsis ist gleichartig mit dem Verzeichnis des Amphilochius (Jacobus, I. Petrus, I. Joh.) und giebt nach Zahn II 229 den Kanon der antiochenischen Kirche.

fab. 2), wo er gegen Cerinth, Nicolaiten, Montanisten, Nepos und über Dionysius schreibt.

In der um 850 in Jerusalem der überarbeiteten Chronographie des Nicephorus [1]) angehängten Stichometrie und in dem Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher fehlt die Apk ebenfalls, also auch wohl in der gemeinsamen vielleicht bis ins fünfte Jahrhundert zurückreichenden Grundlage [2]).

In der nestorianischen Kirche blieb der Widerspruch der antiochenischen Schule haften. Der Afrikaner Junilius de part. leg. div. I, 4 behauptet auf Grund der Berichte des Persers Paulus: de Joannis apocalypsi apud Orientales admodum dubitatur. Die Nestorianer hielten überdies an der Peschita fest, aber auch in der jakobitischen Kirche scheint die Apk nicht anerkannt zu sein. Jacob von Edessa (708 †) freilich citiert sie (in Ephraems opera ed Assemani I, 192). Aber sogar noch Bar-Hebraeus (1286 †) hält sie für ein Werk des Ketzers Cerinth oder des andern Johannes (Assemani Bibl. or. III, 15). Ebenso lässt Ebed-Jesu (1318 †) sie in seinem Verzeichnis kanonischer Schriften aus. Nach Barhebraeus soll Barsalibi einen Kommentar zur Apk geschrieben haben (vgl. Michaelis 1905).

So scheint sich seit Eusebius' Zeit in der syrisch-palästinensischen Kirchenprovinz der Widerspruch gegen die Apk hartnäckig festgesetzt zu haben. Hier finden wir beinahe Einstimmigkeit in der Beurteilung (apostolische Konstitutionen, Cyrill von Jerusalem, Theodor, Theodoret, Chrysostomus, die nestorianische und jakobitische Kirche, Kosmas Indicopleustes etc.). Die ganze Entwickelung bliebe allerdings unverständlich, wenn wir annehmen müssten, dass ein so einflussreicher Schriftsteller wie Ephraem die Apk als kanonische Schrift anerkannt hätte. — Dass in diesen Kreisen die Apk so wenig Boden bekommen konnte, mag auch darin seinen Grund haben, dass hier gerade eine sehr energische, selbständige und unchiliastische eschatologische Tradition von grosser Lebendigkeit herrschte [3]).

Anhangsweise sei noch darauf hingewiesen, dass die Apk auch in einem armenischen Kanonverzeichnis des Mechithar von Aïrivank um 1290 unter die Antilogomena gerechnet ist [4]).

[1]) ed de Boor cf. Zahn II 288. 296f. die Apk steht hier (gegen Lücke) unter den Antilegomenen, im Kanon der 60 nirgends.

[2]) Auch Kosmas Indicoplenstes scheint die Apk in seinem Bibelkanon nicht gehabt zu haben.

[3]) s. die Nachweise für Ephraem Cyrill Chrysostomus Theodoret im »Antichrist« (vgl. das Register zu den betreffenden Namen).

[4]) vgl. Zahn Forschungen zur Geschichte des Kanons V 115ff.

Die armenische Kirche hat ihr neues Testament von der syrischen bekommen und stand ausserdem in direktem Zusammenhang mit der caesareensischen Gelehrtentradition und Bibliothek. Das Verzeichnis der sechzig Bücher, Stichometrie des Nicephorus, das armenische Verzeichnis und die Synopse des Athanasius gehen nach Zahn sämtlich auf eine wahrscheinlich palästinensische Stichometrie zurück. Arm. und Nic. zählen noch übereinstimmend nach der alten Quelle die Apk unter den Apokryphen (Antilogomenen) auf. LX hat die Apk gar nicht (s. o. S. 25), während die Synopsis sie wieder einführt, aber so, dass der Schreiber sich hier noch deutlich mit einem vorhandenen Widerspruch gegen die Apk auseinandersetzt.

Auf die syrisch-palästinensische Kirchenprovinz scheint sich der Widerspruch gegen die Apk beschränkt zu haben. In Aegypten, dem Heimatsland desselben, ist er bald verschwunden. Athanasius, Didymus, Cyrill von Alexandria, Nilus, Isidor von Pelusium erkennen sie an [1]), ferner Gregor von Nyssa und Epiphanius von Salamis. Andreas Erzbischof von Caesarea in Kappadocien schrieb in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts einen Kommentar über die Apk. Er fühlt sich allerdings veranlasst, im Prooemium eine Verteidigung der Apk voranzuschicken unter Berufung auf Papias, Irenaeus, Methodius, Hippolyt, Gregor von Nazianz (?), Cyrill von Jerusalem. Bemerkenswert bleibt immerhin, dass in der morgenländischen Kirche der erste Kommentar zur Apk erst im fünften Jahrhundert geschrieben wurde; Andreas wenigstens hat das Bewusstsein, dass er mit seinem Kommentar etwas neues unternimmt und sich auf keine Vorarbeit stützen kann. Einen Nachahmer in seinem Werk fand Andreas erst im zehnten Jahrhundert in einem seiner Amtsnachfolger Arethas, und selbst dieser geht in seinem Prooemium — noch deutlicher als Andreas — auf die Zweifel, die sich gegen die Apk erhoben haben, ein. Von späteren Kirchenvätern, welche die Apk anerkennen, wäre, seiner Provenienz wegen, noch Johannes Damascenus zu nennen (de fide orthod. IV, 17 de haeres. 51) [2]).

In der abendländischen Kirche herrschte dagegen von Anfang an Einstimmigkeit. Hippolyt hat die Schrift nach allen Seiten hin verteidigt. Er schrieb über sie einen verloren gegangenen Kommentar und bringt ausführliche Citate aus ihr im Danielkommentar und in de antichristo (das genauere s. unter Abschnitt IV). Von den lateinisch schreiben-

[1]) s. die Stellen bei Lücke 629. 641. 642.
[2]) Lücke 649. Zahn II 295.

den Schriftstellern des Westens war die Apk für Lactanz jedenfalls Auktorität (Instit. div. II, 12. VII, 10 epit. 42) und deutlich zeigt sich ihr Einfluss in seiner Darstellung der Eschatologie VII, 15ff. trotz der mancherlei fremdartigen Quellen, die er benutzt [1]). Den ersten erhaltenen Kommentar zur Apk schrieb der Märtyrer Victorin v. Pettau. Ebenso kennen die Apk, als Schrift des Apostels Johannes, Hilarius de trinitate VI, 20. 43, Ambrosius de virgine 14, de spiritu III, 20 [2]). Wenn Philastrius de haeresibus 87. 88 die Apk unter den kanonischen Schriften nicht aufzählt, so ist das bei dem Schriftsteller, der de haeresibus 60 gegen die Verwerfung des Evangeliums Johanni und der Apk polemisiert, nicht zu begreifen. Zahn zweifelt daher wohl mit Recht an der Echtheit jener Capitel. Es mag jedoch auch ein Fehler in der Textüberlieferung vorliegen. Ein lateinisches Kanonsverzeichnis, in dem die Apk fehlt, wäre etwas ganz singuläres. Rufin expositio in symb. 37 rechnet die Apk unter die kanonischen Bücher. In Afrika wird sie von Ticonius (vor 380) kommentiert, auf den Synoden von Hippo und Carthago (393. 397) anerkannt. Bemerkenswert sind die Citationsformeln des Augustin, der, wie es scheint, darauf Gewicht legt, die Identität des Apostels und des Apokalyptikers zu behaupten. Ihm scheint — vielleicht durch Hieronymus — etwas von der morgenländischen Kritik bekannt geworden zu sein [3]).

Nur eine Ausnahme ist in dem ganzen Chor von Zeugen vorhanden: Hieronymus steht unter morgenländisch-palästinensischem Einfluss. Im Brief an Dardanus charakterisiert er die Stellung der morgen- und abendländischen Kirche zum Kanon damit, dass jene den Brief an die Hebräer, diese die Apk annehmen. Er neigt dennoch dazu die Apk unter die kanonischen Schriften zu rechnen (epist. 129). Aber in Psalm. 149 (neque enim inter apocryphas scripturas habeatur sed inter ecclesiasticas) weist er die Apk einer Mittelklasse zwischen kanonischen und apokryphen Büchern zu (cf. Rufin in symb. apost. 38). Er kennt auch die Tradition von zwei kleinasiatischen Johannes (s. u. Abschnitt III). Und es ist

---

[1]) s. Bousset Antichrist (die Stellen im Register).

[2]) Nachweise aus den Schriften des Novatus Commodian Arnobius etc. s. bei Lardner Credibility of the Gospels history (immer noch eine für die Kanonsgeschichte verwendbare reichhaltige Sammlung).

[3]) Epist. 118 Joannes apostolus in apocalypsi; de civitate Dei XX, 7 Joannes evangelista in eo libro qui dicitur apoc.; in evangelium Joh 13$_{36}$ in apoc. ipsius Joannis cuius est hoc evangelium (de peccat. merit. II, 7 de trinitate II, 6).

nun charakteristisch, dass sich bei ihm wieder deutlich der Einschlag einer fremden, der Apk parallelen, eschatologischen Ueberlieferung zeigt [1]). — Sonst taucht in der abendländischen Kirche nur hier und da die Erinnerung daran auf, dass die Apk im Morgenland nicht zu den anerkannten Schriften gehört (Sulpicius Severus Chronica II, 31. Junilius s. o.).

Ganz plötzlich und unerwartet kommt in der abendländischen Kirche noch in später Zeit ein Widerspruch. Das Capitulum Aquisgranense [2]) (789) entfernt unter Anerkennung der Beschlüsse der Synode von Laodicea die Apk aus der Reihe der kanonischen Schriften. Es ist aber dies nur eine vorübergehende Massregel gewesen.

Jahrhunderte später aber erwachte die altkirchliche Kritik an der Apk zu neuem Leben [3]). Kein geringerer als Erasmus in seinen Annotationes zum neuen Testament nahm sie in Anlehnung an Hieronymus unter Hinweis auf die altkirchliche Tradition, auf die Sprachverschiedenheiten zwischen Evangelium und Apk und den in dieser ausgesprochenen Chiliasmus wieder auf. — Von den Reformatoren unterschied zuerst Carlstadt [4]) (libellus de canonicis scripturis 1520) [4]) die Bücher des neuen Testaments in drei Klassen und stellte in die dritte II III Joh II Pt Jud Jak Hbr Apk. Er lehnt sich dabei direkt an Erasmus an. Luthers keckes und geniales Urteil über die Apk ist bekannt, namentlich wieder, seitdem es von Vischer als Palladium seiner kühnen Kritik der Apk vorangestellt ist. Aber schon in seiner Schrift gegen Ambrosius Catharinus macht Luther Gebrauch von Apk 9 7—12 und giebt eine Exegese zu dieser Stelle. Dann gab er 1528 in antipapistischem Interesse den comment. ante centum annos editus heraus. Wesentlich dies Interesse mag es auch wohl gewesen sein, das ihn allmählich zu einem günstigeren Urteil über dies Buch bewog, das er in der Vorrede von 1534 niederlegte. Zugleich gab er dort eine in der lutherischen Kirche fast kanonisch gewordene genial bizarre Auslegung des Buches auf einigen wenigen Quartseiten. Das allerwesentlichste ist aber, dass Luther seinem Urteil über die von ihm abgelehnten neutestamentlichen Bücher (Jak Jud Hbr Apk) auch dadurch äusserlich Ausdruck verlieh, dass er diesen Schriften in seiner Ausgabe des neuen Testaments keine Nummer und Seitenzahl gab

[1]) vgl. die Stellen in Bousset Antichrist (s. das Register).

[2]) Corpus juris Germanici ed Walter, Tom. II P. I 77f. cap. 20.

[3]) vgl. zum folgenden Oeder christlich freie Untersuchung s. u. 51f. 313, Hartwig Apologie III 35ff., Bleek Einleitung in den Brief an die Hebräer 119ff., die Einleitungen von Holtzmann 148ff. Jülicher 346.

[4]) vgl. Welche Bücher heilig und biblisch 1521.

und sie so als Anhang darstellte, eine Anordnung, die sich bis ins siebzehnte Jahrhundert erhalten hat, und die so sehr jetzt aus dem Gedächtnis sich lutherisch nennender Theologen geschwunden zu sein scheint, dass es wahrlich gut thäte, eine alte Lutherbibel einmal wieder im Druck herzustellen [1]). Die Stellung, die Luther diesen Schriften anwies, ist ja bekanntlich bis auf den heutigen Tag geblieben.

Luthers Kritik war eine wesentlich innerliche und religiös begründete, dadurch gerade von hervorragender Bedeutung, aber allerdings auch nicht ohne Gefahr zu starker Subjektivität. Die Folgezeit ist deshalb der, äusserlich angesehen, begründeteren und an die Kritik der alten Kirche sich anlehnenden Beurteilungsweise des Erasmus und Carlstadt gefolgt, und lange Zeit hat sich in der lutherischen Kirche die (Eusebianische) Annahme von den sieben Antilegomenen im neuen Testament gehalten. Zu diesen gehörte auch die Apk, aber es ist bemerkenswert, dass sich dabei durchgehend, wohl entsprechend dem späteren Wandel in der Auffassung Luthers, eine verhältnismässig günstige Beurteilung der Apk zeigt. Zu nennen sind hier aus dem XVI. Jahrhundert Veit Dieterichs Summarium über die ganze Bibel (Oeder 313) (bereits mit günstigem Urteil über die Apk), Chemnitz examen concilii Tridentini Enchiridion ed. 1600. Lips. 62. Namentlich bei Chemnitz findet sich die Theorie über die sieben Antilegomenen deutlich entwickelt und zwar in Anlehnung an Hieronymus (Rufin), unter Herübernahme seines terminus technicus (libri ecclesiastici) [2]). Brenz in der confessio Wurtembergica (1551) nahm sogar Luthers scharfes Urteil wieder auf, ebenso urteilten die Centuriatoren [3]).

Bis ins siebzehnte Jahrhundert hielt sich der Widerspruch, vgl. Aegidius Hunnius disput. theol. de sacra scriptura Cap. I thes. 11. 117. 119. 120ff. (1601), Hutterus loci communes theologici 18, compendium quaestio 2 und 5 (Compendium 1609, Loci. 1619). Besonders bemerkenswert ist noch Dietrich Institut. catecheticae 19ff. In der officiellen (von Balduin verfassten) Wittenberger Widerlegung des Rakauer Catechismus

[1]) Die letzte Ausgabe, die diese Eigentümlichkeit zeigt, ist die von 1689 (Holtzmann 180); in den plattdeutschen Bibeln Hamburg 1596 Wittenberg 1599 und noch in der schwedischen, Stockholm 1673, werden die Bücher gar als Apocryphen eingeführt.

[2]) vgl. Bleek a. a. O. 451. s. dort auch die übrigen Stellen aus dem examen Conc. Trid.

[3]) vgl. noch Selnekker über Melanchthons examen ordinandorum, Lukas Osiander S. Bibl. III 698, die Strassburger Kirchenordnung von 1598, Hafenreffer Loci theologici 140 (ed. 4. 1603).

ist von neu- und alttestamentlichen Apokryphen die Rede. Zu letzteren gehören die sieben Antilegomenen, und ein Unterschied wird noch kaum gemacht. Balduin schrieb selbst die idea dispositionum bibliarum (68f.). Die Liste der Apokryphen beginnt hier mit IV Esr und endet mit der Apk, 164 findet sich ein Abschnitt de tractatione apoc., in der das Buch günstiger behandelt wird. Eine für die Apk günstigere Wendung liegt bei Kromayer: ecclesiae Romanae apostasia in mysterio peracta (1662) Diss. III vor. Hier findet sich hinter der Liste der kanonischen Schriften die Bemerkung: quibus tamen a nonnullis adduntur ep. ad Hebraeos, apoc. Johannis.

Erst mit der die alte Sachlage geschickt vertuschenden Unterscheidung Johann Gerhards (Loc. theol. loc. I. cap. 9. § 241) zwischen kanonischen und deuterokanonischen Schriften und der dort vorgetragenen Konstatierung eines Unterschiedes, der doch kein eigentlicher Unterschied ist, hörte auf einige Zeit alle Kritik in der lutherischen Kirche auf, und man erinnert sich in »lutherischen« Kreisen bis zum heutigen Tage der freieren Stellung der Alten nur als einer Kuriosität, die man nach Kräften zu entschuldigen oder zu verschweigen sich bemüht.

Auch die ersten Reformatoren der reformierten Kirche Zwingli und Oecolampadius verwarfen unter Zurückgreifen auf die altkirchliche Tradition die Apk (Disputation von 1528 Lücke 903). Viel rascher aber ist dann hier der Widerspruch Apk verstummt. Bei Calvin lässt sich wenigstens kein Widerspruch gegen die Apk nachweisen, doch kommentierte er sie nicht. (Lücke 904. A. 2). Bibliander (1549), Bullinger (1557), Beza (in den annotationes) verteidigten und kommentierten das Buch. Bemerkenswert ist, dass auch die socinianische Gemeinde die Authentie derselben nicht anfocht (Lücke 907).

Der erste, der im Sinne der modernen Kritik [1]) dann von neuem [2]) die Frage im Gegensatz zur Leichtgläubigkeit der englischen Kommentatoren aufnahm, war Abauzit in seinem Discours historique sur l'apocalypse (Oeuvres diverses Tom. I 1770) [3]). Abauzit untersuchte die altkirchliche Tradition über die Apk und wies die Uebermacht der ungünstigen Zeugnisse nach. Ihm antwortete Twells Critical examination of the New

[1]) Zum folgenden vgl. Walch neueste Religionsgeschichte VII 275—277. Lücke 495ff. Düsterdieck 67.

[2]) Dass die Frage vorher nicht ganz unberührt blieb zeigt eine Rostocker Disputation von Schrödter 1709: sanctam apoc. et auctoritate canonicam et praecipue ad Joh. evang. et apost. referendam esse.

[3]) Ueber die Geschichte der Schrift s. Lücke 497, wahrscheinlich ist sie zuerst im Englischen 1730 gedruckt.

Testament in Greek and English [1] (1732) in hervorragender Weise: heftig und nichtssagend ist das Werk von Vincent Fassini: Vindiciae divinae libri apoc. auctoritatis ex monumentis Graecis adversus nuperas exceptiones Firmini Abauzii. Lucae 1778. — In Deutschland wurde die Untersuchung aufgenommen durch Hermann Oeder [2]. Oeder stützte sich in der Beurteilung der Tradition namentlich auf das Urteil des Cajus Romanus und suchte die Apk dem Cerinth zuzusprechen. In derb rationalistischer Weise zieht er gegen den jüdischen Fanatismus, den mannigfachen Aberglauben, die wilde Phantasie, die Unordnung in der Darstellung, die Sprache zu Felde. Das, wie es schien, ganz moderne Fündlein, dass Apk 12 cerinthische Christologie enthalte (Völter), mag man schon bei ihm nachlesen. Oeders Untersuchungen wurden fortgesetzt von Vogel (freie Untersuchungen über einige Bücher des neuen Testaments) und durch Semler selbst (freie Untersuchung des Canons, Halle 1772) [3]. Dieser Schrift trat Knittel-Wolfenbüttel (Beiträge zur Kritik über Johannesoffenbarung, ein Synodalschreiben Braunschweig 1773), entgegen. Semler antwortete in seinen neuen Untersuchungen über Apocalypsin 1776 [4]. Semler stützte sich in seinen Untersuchungen namentlich auf das Zeugnis der Aloger und war der Meinung, dass die Apk aus montanistischen Kreisen stamme. Er bestritt sogar das Zeugnis des Irenaeus und behauptete, dass entweder dessen Werk unecht, oder die betreffenden Stellen interpoliert seien. Dennoch ermässigt er die Ausführungen Oeders um ein be-

[1] Aufgenommen in J. Chr. Wolff's curae philologicae et criticae, V387, vgl. die Behandlung der Frage bei Fabricius cod. apocr. Nov. Test. 958, Mill Prolegomena.

[2] Christlich freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis aus den nachgelassenen Schriften eines fränkischen Gelehrten herausgegeben von J. Sal. Semler Halle 1769. Doch vgl. schon vorher Semler in der Ausgabe von Wetsteins libellus ad crisin et interpret. Nov. Test. 1766.

[3] S. wandte sich hier hauptsächlich gegen einen Angriff des Tübinger Kanzlers Reuss, der dem Herausgeber Wetsteins bereits in den selectis historiae ecclesiasticae capitibus de auctore apocal. geantwortet hatte. Ihm erwiderte Reuss in der Verteidigung der Offenb. Tüb. 1772. Ein weiterer Verteidiger der Schrift ist Chr. F. Schmid Wittenberg: Ob die Offenbarung Johannis ein echtes göttliches Buch sei 1771. Historia antiqua et vindicatio canonis V. ac. N. Test. 1775; gegen die erstre Schrift: Michael Stroth freimütige Untersuchung die Offenb. Joh. betreffend (mit einer Vorrede von Semler 1771).

[4] Düsterdieck citiert noch ein mir unbekanntes Werk von J. B. Liderwald: Bemühungen zur gründlichen Beurteilung und Erkenntnis der Offenb. Joh. 1777. 78.

deutendes, und manches in seinen Darlegungen ist noch heute lesenswert. Die bedeutendste Verteidigung der Apk schrieb Hartwig, Apologie der Apk wider falschen Tadel und falsches Lob 1780—83 [1]). Weniger bedeutend, und reich an Uebertreibungen [2]) ist das Werk von Storr »neue Apologie der Offenbarung Johannis«. Diesen beiden Apologeten trat dann Michael Merkel (historisch-kritische Aufklärung der Streitigkeit der Aloger und andrer Lehrer über die Apokalypsis 1782; umständlicher Beweis, dass die Apk ein untergeschobenes Buch sei 1785) entgegen unter Preisgebung der allzu gewagten Behauptungen von Oeder und Semler [3]). An Bedeutung und Gelehrsamkeit aber ragen zwei weitere [4]) hier zu nennende Arbeiten über diese (zum grössten Teil) polemischen Eintagserscheinungen hinüber: Corrodis Geschichte [5]) des Chiliasmus 1781 (über dieses Werk s. o. S. 2), in dem ebenfalls die Echtheit der Apk bestritten wurde, und das massvoll besonnene Einleitungswerk von J. D. Michaelis [6]), das in den wiederholten Auflagen in immer steigendem Masse mit einem umfassenden Wissen ein gesundes nüchternes Urteil verbindet und noch jetzt trotz aller neueren Arbeiten in manchen Fragen unentbehrlich ist. Für ein genaues Studium der altkirchlichen Tradition ist noch immer Lardners Credibility of the Gospels history sehr nützlich.

Ueber die Wandlungen, die dann späterhin das Urteil über die Apk durchgemacht hat, kann ich hier kurz hinweggehen,

---

[1]) Inhalt des Werkes: B I Besprechung des Cajuszeugnisses (H. leugnet die Beziehung desselben auf die Apk) 33—229, über den Chiliasmus 230ff. B II das Zeugnis des Dionysius 57ff., über das Fehlen des Stammes Dan in Apk 7 5, B III Verteidigung gegen Semler, der mittlerweile seine theologischen Briefe gegen B I und II geschrieben hatte, über den Plan der Apk, B IV Vergleichung von der Apk mit dem Johannesevangelium.

[2]) Storr lässt z. B. die Apk vor IKor geschrieben sein (IKor 15 52 soll die Abhängigkeit beweisen) und deutet das bestimmt widersprechende Zeugnis des Irenaeus in einer merkwürdigen Weise um.

[3]) Der erste Teil der Schrift ist gegen Storr, der zweite gegen Hartwig, der dritte gegen einen ungenannten Lützower Recensenten gerichtet.

[4]) Zu vergleichen sind ausserdem noch Haenlein Handbuch der Einleitung der Schriften alten Testaments 1801. 1220ff.; Kleuker über den Ursprung und Zweck der Offenbarung Johannis 1800 und die unter Abschnitt IV. aufgeführten Kommentare dieser Zeit, endlich Körner de auctoritate canonica apocalypseos ab Alogis impugnata et ab Epiphanio defensa (mir nicht zugänglich).

[5]) vgl. Teil II, Abschnitt 12—14.

[6]) Einleitung in die göttlichen Schriften 2. Aufl. Göttingen 1766 (mir zugänzlich auch in der 4. Aufl. in englischer Uebersetzung 1802).

da dieselben im dritten und vierten Abschnitt zur Sprache gebracht werden. Durch die Arbeiten von Herder und Eichhorn wurde das Ansehen der Apk wieder gehoben, durch Heinrichs, de Wette, Bleek, Ewald, Lücke, Düsterdieck [1]) einer gemässigten Kritik Bahn gebrochen. Von der Baur'schen Schule [2]) wurde mit aller Energie die Echtheit der Apk als des einen Eckpfeilers ihrer Geschichtskonstruktion verfochten. Auch die neueren Arbeiten über die Tradition vom kleinasiatischen Johannes sind natürlich von Einfluss in der Beurteilung der Apk (Abschnitt III). Schliesslich ist durch die neueste Fragestellung, ob die Apk jüdisch oder christlich sei (seit Vischer), und durch die auch auf diese Schrift angewandte Methode der quellenscheidenden Litterarkritik (seit Weizsäcker-Völter) die ganze Frage von neuem in Fluss gekommen (s. Abschnitt IV).

III. Der Verfasser der Schrift.

Die Tradition vom kleinasiatischen Johannes.

I. Der Verfasser der Apk nennt sich selbst $1_{4.\ 9.}$ 22_{8} Johannes. Wer war dieser Johannes? Er bezeichnet sich nicht als Apostel, sondern als Knecht Christi, Bruder und Genosse der Gemeinde. Doch ist diese Selbstbezeichnung an sich kaum ein Zeugnis gegen den Apostelrang des Verfassers. Dagegen könnte — die Einheit der Schrift einmal vorausgesetzt — eher sprechen, dass der Verfasser der Apk 21_{14} so ganz fremd von den zwölf Aposteln des Lammes spricht. Noch mehr spricht dagegen, dass der Apokalyptiker in erster Linie Prophet sein will und seine Würde als Prophet sehr stark betont (vgl. Abschnitt V). Schliesslich wäre ja auch noch die Frage zu erörtern, ob der Selbstanspruch der Apk berechtigt ist, oder ob nicht auch sie wie alle apokalyptischen Schriften unter das Gesetz der Pseudonymität fällt. Doch kann von dieser hier noch nicht zu entscheidenden Frage ganz unabhängig diejenige untersucht werden, die uns hier vor allem

[1]) vgl. Niermeyer Verhandelingen over de echtheid der johanneischen skriften 1852, Lechler StKr 1856 867ff.

[2]) vgl. F. Chr. Baur kritische Untersuchungen über die vier kanonischen Evangelien, Schnitzer ThJ 1842 456ff., Zeller ib. 654ff., Schwegler Montanismus 212, nachapostolisches Zeitalter II 249ff., Köstlin Lehrbegriff des Johannesevang. 482, Krenkel der Apostel Johannes 113ff., Hilgenfeld in der Einleitung und in den Abschnitt III angegebenen Aufsätzen. — Volkmar lässt dagegen die Apk von einem antipaulinischen Schüler des Johannes verfasst sein.

interessiert: wer war der Johannes, von dem die Apk geschrieben sein will? Diese Frage lässt sich noch etwas bestimmter umgrenzen. Die Apk ist als Ganzes betrachtet eine Schrift, deren Heimat die Provinz Asien ist. Der Johannes, der hier ohne weitere Bestimmung genannt wird, oder sich nennt, muss eine Persönlichkeit der kleinasiatischen Kirchenprovinz von hoher Auktorität gewesen sein. Was war dieser kleinasiatische Johannes?

II. Die ganze Frage ist in den letzten Jahrzehnten namentlich in dem Streit für und wider das Johannesevangelium besonders in Fluss gekommen. Nachdem die rationalistische Kritik des vorigen Jahrhunderts rundweg behauptet hatte, dass die Apk ein vielleicht von Cerinth untergeschobenes pseudonymes Machwerk sei, sich also an das Urteil der Aloger und des Cajus Romanus anschloss, griffen Bleek, Ewald, de Wette, Lücke, Neander u. a. (Geschichte der Pflanzung etc. ^{5} 481f.) auf das Urteil des Dionysius Alexandrinus zurück. Man bestritt hier die Apostolicität des Verfassers und schrieb die Apk einem andren Johannes zu, betonte aber daneben, dass die Apk auch gar nicht von dem Apostel Johannes stammen wolle, also kein Pseudonym sei. Bleek, Rettig, Düsterdieck, Ewald (johanneische Schriften II, 50f.), Lindenbein [1]) sahen in ihm nach dem Zeugnis des Papias (Eusebius H. E. III, 39) den Presbyter Johannes. Andre liessen die Frage, wer dieser Johannes sei, unentschieden (so schon Dionysius) [2]). Alle diese Forscher teilen dabei als Voraussetzung die Ueberzeugung, dass neben dem Apokalyptiker Johannes (dem Presbyter) der Johannes Apostolos in Kleinasien gelebt habe, und dass auf diesen Evangelium und Briefe zurückzuführen seien. In ein ganz neues Stadium ist aber die Frage dadurch getreten, dass man im Kampf um das Johannesevangelium die Tradition von dem Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien zu bestreiten begann.

III. Nachdem die Historicität des kleinasiatischen Jo-

[1]) Auch Grau Entwickelungsgeschichte II 366 lässt die Apk vom Presbyter unter Leitung des Apostels verfasst sein, — vgl. Holtzmann Einleitung ^{2}434, Völter ^{1}48. 72f. ^{2}129f., Holtzmann H.-K. 274.

[2]) Eine unglückliche Idee war es, in diesem Johannes den Johannes Marcus wiederfinden zu wollen (so Hitzig über Johannes Marcus und seine Schriften 1843, Weisse die Evangelienfrage 1856 92. 140. 180, neuerdings für einen Teil der Apk Spitta). — Die Tradition des Johannes Marcus weist deutlich nach Rom wie dies schon Dionysius in seiner vorzüglichen Ausführung (Eusebius H. E. VII, 25 15) gesehen hat.

hannes zum ersten Mal von Vogel [1]) (der Evangelist Johannes 1801—4) und Lützelberger (die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes 1840) angegriffen war, gab Keim (Geschichte Jesu von Nazara 1867 I 161f.) den Bedenken von neuem Nachdruck, und seitdem ist die Frage nicht mehr zur Ruhe gekommen. Gegen Keim verteidigte Krenkel (der Apostel Johannes 1871) die Glaubwürdigkeit der Tradition [2]). Am umfassendsten hat Scholten (der Apostel Johannes in Kleinasien 1872) die Frage untersucht (zum Teil in Auseinandersetzung mit Krenkel). Scholten giebt eine ausführliche Besprechung der Zeugnisse [3]) und hält nur den Presbyter Johannes für historisch. Auch machte er die bedeutsame Beobachtung, dass der Evangelist Johannes nach dem Evangelium selbst keineswegs einer der *δώδεκα* sein solle. Es werde hier — im teilweisen Gegensatz zu den Zwölften — die Idealfigur eines neuen pneumatischen Zeugen für das Evangelium erfunden. Sch. macht bereits auf die merkwürdige Stelle Joh 7 3 aufmerksam, er fand den ›Augenzeugen‹ Joh 21 2 in den *ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο* (vgl. 101. 104). Gegen Scholten wandte sich Hilgenfeld ZwTh 1872 382, 1873 101, 1874 305 [4]). Wichtig für unsere Frage ist ferner die ausführliche Behandlung der in Betracht kommenden Papiasstelle bei Weiffenbach (das Papiasfragment 1874) [5]). Wittichens Leben Jesu (1876 92) schloss sich an Weiffenbach in der Auffassung der Papiasstelle und sonst an Scholten an [6]). Eine von neuem zusammenfassende Abhandlung schrieb Hilgenfeld ZwTh 1877 508f. in völlig abweisender Haltung, unter Herbeiziehung neuer Instanzen (z. B. der Acta s. Timothei ed. Usener). Thoma (das Johannesevang. 1882) lehnt sich an Weiffenbach und Scholten an. Doch hält er für möglich, dass die Apk vom Apostel stammt. Zu vergleichen ist dann noch Lipsius (die apokryphen Apostelgeschichten 1883 I 351f.). Auch für Lipsius

[1]) Die vollständige Litteraturangabe s. bei Holtzmann Einleitung [2] 475f.

[2]) Krenkel hatte die merkwürdige Idee, dass der an erster Stelle von Papias (s. u.) erwähnte Johannes Johannes Marcus sei, und der Presbyter der Apostel.

[3]) vgl. den Litteraturüberblick 3.

[4]) Für Hilgenfeld steht die Abstammung der Apk von dem Apostel als Axiom fest. Damit gewinnt er natürlich eine entscheidende Instanz für den Aufenthalt desselben in Kleinasien.

[5]) vgl. dagegen Hilgenfeld ZwTh 1875. Zustimmend Lomann ThT 1875.

[6]) Schon 1869 (der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes) bestritt er den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien, liess aber das Evangelium in Palaestina geschrieben sein.

ist der Presbyter die eigentlich greifbare geschichtliche Persönlichkeit. Aber er erkennt die Möglichkeit eines zweiten Johannes an [1]). Demgegenüber hielt Luthardt (Offenbarung Johannis 1861) die Historicität des Apostels Johannes, als des Verfassers von Evangelium und Apk, aufrecht. Doch giebt L. die Existenz des andern Johannes zu, während Zahn noch 1880 [2]) unter Vergewaltigung des Papiaszeugnisses von einem Presbyter Johannes überhaupt nichts wissen will, in der That aber nur beachtenswerte Ausführungen dafür bringt, dass nur ein Johannes in Kleinasien existiert hat, ein Beweis, der ebenso gut gegen den Aufenthalt des Apostels in Kleinasien gebraucht werden kann [3]).

IV. In der ganzen hier aufgerollten Frage steht jedenfalls das eine fest, dass ein Johannes, als eine Persönlichkeit von hervorragender Bedeutung, in der kleinasiatischen Kirchenprovinz gelebt hat. Allein die Sendschreiben der Apk zeugen deutlich und bestimmt genug von einem Johannes, der in Kleinasien eine solche Stellung einnahm, dass, wenn nur der Name Johannes genannt wurde, kein Zweifel entstehen konnte, wer damit gemeint sei. Die gesamte Tradition bezeugt einstimmig, dass die johanneische Litteratur in Kleinasien entstanden sei. Justin Dialog. 81 behauptet bereits die Herkunft der Apk von dem Apostel Johannes und damit auch die Geschichtlichkeit eines kleinasiatischen Johannes. Demgegenüber kann nicht in Betracht kommen, dass von dem Verfasser von Acta 20, des Epheserbriefs, der Pastoralbriefe, der beiden Petrusbriefe, von Ignatius selbst in dem Brief an die Epheser [4]), von Polykarp und im Martyrium Polykarps der Name des Johannes nicht genannt wird [5]). Aber unentschieden sind noch immer die Fragen, ob neben dem einen kleinasiatischen Johannes (dem Apostel) noch ein zweiter, der Presbyter, anzunehmen sei, und wenn diese Frage verneint wird, ob der kleinasiatische Johannes der Apostel oder der Presbyter sei. Die Annahme zweier Johannes in Kleinasien hat sich die weiteste Anerkennung errungen [6]), sie wird demgemäss zuerst zu prüfen sein.

Für die Behauptung zweier kleinasiatischer Johannes

[1]) Lehrreich sind auch die Artikel von Steitz StKr 1868 509ff., Herzogs R.-E. XI 78ff.

[2]) Acta Johannis CLV., vgl. StKr 1866 649ff.

[3]) vgl. noch Riggenbach JdTh 1868 319ff., Leuschner das Evangelium Joh. und seine Widersacher 1873.

[4]) Doch mag immerhin der Plural ἀπόστολοι ad Ephes. XI, 2 auf Johannes neben Paulus weisen.

[5]) s. auch Holtzmann Einleitung 482.

[6]) s. die lange Namenreihe bei Holtzmann 476.

scheint ein frühestes Zeugnis in der bekannten Papiasstelle vorzuliegen (Euseb. H. E. III, 39). Denn Papias berichtet in der That von zwei Johannes, es wird sich aber darum handeln, ob er für die Tradition von den beiden Johannes in Kleinasien ins Feld zu führen ist. Papias sagt bekanntlich, dass er, wo er jemand, der den »Presbytern« gefolgt sei, getroffen habe, diesen nach den Worten der Presbyter ausgeforscht habe. Unter den Presbytern [1]) versteht er, wie aus dem folgenden deutlich hervorgeht, die Leute aus der ersten Generation der Christen, die noch aus eigner Anschauung [2]) vom Herrn erzählen konnten [3]). Unter diesen Zeugen zählt Papias dann zunächst die der Vergangenheit angehörigen (*τί εἶπεν*) auf: Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jacobus, Johannes, Matthaeus *ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*, und dann die in seine Gegenwart hineinragenden Zeugen: *ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.* Es sollte keines Beweises mehr bedürfen, dass Papias hier von zwei Johannes redet; von diesen gehört der eine, — nach den übrigen ihn umgebenden Namen der Apostel — der Vergangenheit an, der andre, der Presbyter, der Gegenwart. Dieser wird nun mit besondrer Auszeichnung *ὁ πρεσβύτερος* genannt. Zur Erklärung dieses Ehrentitels giebt das bisher ausgeführte den erwünschten Anhalt. »Der« Presbyter ist Johannes für Papias, wahrscheinlich weil er lange Zeit — er mag den Aristion an Bedeutung überragt haben — in ge-

[1]) Es ist nicht etwa zwischen drei Instanzen zu unterscheiden 1) den Aposteln, 2) den *πρεσβύτεροι*, 3) den *παρηκολουθηκότες τοῖς πρεσβυτέροις*, so dass dann Aristion und Johannes Presbyter zur zweiten Klasse gehörten. Denn dann dürfte nicht III, 39 4 *ἅ* »*τε*« *Ἀριστίων* stehen, sondern nur *ἃ Ἀριστίων* gelesen werden. Nur so könnte man den Satz *ἃ Ἀριστίων . . . λέγουσιν* als Apposition zu *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους* fassen. Das »*τε*« verknüpft vielmehr die Aussagen von Aristion und dem Presbyter unmittelbar mit denen der übrigen Aposteln, als Aussagen gleicher Instanz. »*τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους*« im Anfang des Satzes ist demgemäss Gesamtbezeichnung für alles folgende, und der Name »*πρεσβύτεροι*« umfasst sowohl die Apostel wie die letztgenannten Herrenjünger, Aristion und den Presbyter. Die *πρεσβύτεροι* können bei dieser Auffassung nicht von den im folgenden genannten verschieden sein, da unter diesen einer, Johannes, wieder ausdrücklich Presbyter genannt wird.

[2]) Auf diesen Punkt kommt sehr viel an. Also auch Aristion und der Presbyter waren Augenzeugen des Herrenlebens. Dafür spricht 1) die allgemeine Charakterisierung des Presbyterzeugnisses III, 39 3 (*τοῖς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας παραγινομένας τῆς ἀληθείας* sc. *ἐντολὰς μνημονεύουσιν* [beachte den Ausdruck *μνημονεύειν*]), 2) die Gleichstellung dieser Zeugen mit den Aposteln, 3) ihre Bezeichnung als *οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί* (III, 39 4).

[3]) Also keineswegs die Apostel allein.

wissen Kreisen der letzte aus der ältesten Generation, der einzige Augenzeuge der Thaten und Reden des Herrn war.

Giebt nun die vorliegende Stelle einen sicheren Anhalt für die Annahme von zwei Johannes in Kleinasien? Keineswegs. Papias zählt ja den Apostel Johannes als einen seiner Zeugen der Vergangenheit auf. Dass dieser in der Gegend, in welcher er schrieb, einmal eine geschichtliche Rolle gespielt hat, deutet er mit keinem Wort an. Ja es lässt sich sogar, wenn das Zeugnis des Papias allein vorhanden wäre, die Frage erheben, ob man den Presbyter Johannes in Kleinasien zu suchen habe. So wie der Bericht dasteht, scheint er zu ergeben, dass auch der Verkehr zwischen Papias und dem Presbyter sich nur durch die anfangs erwähnten Mittelpersonen vollzogen habe. Daraus hat z. B. Scholten den Schluss gezogen, dass auch der Presbyter nicht in Kleinasien zu suchen sei. Doch sagt Papias thatsächlich nur, dass er zur Zeit der Abfassung seines Werkes sich bei den *παρηκολουθηκότες* nach den Aussagen des Aristion und des Presbyters erkundigt habe. Damit verträgt sich die Annahme eines ephesinischen Aufenthalts des Presbyters, wenn sonstige Gründe zu dieser zwingen, sehr wohl. Die Entfernung zwischen Hierapolis und Ephesus war doch unter damaligen Verhältnissen immerhin eine nicht unbeträchtliche. Vielleicht dürfen wir auch den langen Satz des Papias nicht so pressen und sind berechtigt eine kleine Ungenauigkeit im Ausdruck anzunehmen. Eusebius III, 39 7 sagt schlankweg: *Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησι γενέσθαι.* Und er ist vielleicht doch ein kompetenterer Beurteiler als wir, da er das Werk des Papias gelesen hat (vgl. im folgenden: *ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις*) [1]). Auch Irenaeus sagt von Papias: *ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής* [2]), setzt ihn also in eine unmittelbare Verbindung mit einem Johannes. Und Irenaeus hatte das Werk des Papias gelesen.

Mithin ergiebt sich als Resultat, dass Papias als unmittelbarer Zeuge für die Persönlichkeit des ihm zeitlich und örtlich nahestehenden kleinasiatischen Presbyters Johannes anzusehen ist, dass man hingegen aus ihm nicht den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes erschliessen darf, ja dass eher das Gegenteil aus seinen Worten gefolgert werden kann.

[1]) vgl. III, 39 15 die Citationsformel *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν.*

[2]) Eus. III, 39 1, vgl. das Fragment bei Gebhardt-Harnack Patr. apost. I, 188.

Papias ist also kein Zeuge für die Annahme von zwei kleinasiatischen Johannes.

Auch Irenaeus kennt jedenfalls nur einen kleinasiatischen Johannes. Und zwar war dieser Johannes ein Augenzeuge des Herrenlebens. Besonders wichtig ist hier das bekannte Schreiben an Florinus (Eus. H. E. V, 20 4ff.), dessen Echtheit von Scholten mit so ungenügenden Gründen bestritten ist, dass hier nicht der Ort ist, darauf weiter einzugehen. Es erinnert sich nach diesem Schreiben Irenaeus noch sehr wohl, dass er als Knabe den Polykarp gehört hat — er kann den Ort noch zeigen, wo jener sass — wie er von seinem Umgang mit Johannes erzählte und mit den Uebrigen, die den Herrn gesehen hatten, und wie er sich ihrer Worte erinnerte (*ἀπεμνημόνευε*) und »was das war was er von jenen gehört hatte, sowohl über seine Wunderthaten, wie über seine Lehre«. Dies ist in der That ein Zeugnis allergewichtigster Art, das mir gegenüber allen Einwänden der modernen Kritik festzustehen scheint. An der Existenz eines Augenzeugen des Herrenlebens Johannes, der in Kleinasien hochangesehen war, den noch in später Zeit Polykarp von den Wundern und Worten des Herrn hat erzählen hören, kann danach ein berechtigter Zweifel nicht erhoben werden. Auf diesen Johannes führt Irenaeus Evangelium, Briefe und Apk zurück [1]). Nach ihm soll ferner dieser Johannes in Ephesus bis in die Zeit Trajans gelebt haben Haer. II, 33 3ff. III. 3 4 (Eus. H. E. III, 23 3f.). Von einem zweiten kleinasiatischen Johannes neben diesem findet sich bei Irenaeus keine Spur.

Auch die Bestreiter der Echtheit der Apk, die Aloger und Cajus, scheinen von der Existenz eines zweiten Johannes nichts gewusst zu haben. Sie hätten sonst wohl nicht zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, den Cerinth als Verfasser der Apk anzunehmen. Zum allerersten Mal und hier im Dienst eines kritisch gegen die Apk gerichteten Interesses taucht die Notiz von zwei kleinasiatischen Johannes in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts bei Dionysius von Alexandria auf. Vor Dionysius weiss man auch in der alexandrinischen Kirche nichts davon. Clemens kennt nur einen (den Apostel) Johannes [Strom VI, 13 106; *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* 42. (Exil von Pathmos)]. Origenes schreibt Evangelium und Apk dem Jünger zu, der an der Brust des Herrn lag (in Mt XXX 49. Euseb. H. E. VI, 25 9, Lücke 598f.). Bei Dionysius aber tritt

[1]) Für das Evangelium vgl. Haer. III, 1 2 (*ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος ἀναπεσών*) cf. III, 11 7 (Eus. H. E. V, 8 4), für die Apk Haer. V, 30 3 (cf. V, 30 1), Briefe III, 17 5. 8. I, 9 3.

nun die Behauptung von den beiden Johannes in Kleinasien nicht als eine geschichtliche Tradition, sondern als eine Hypothese auf: H. E. VII, 25 16 *ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἕκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.* Dionysius weiss also noch nichts von einem Johannes Presbyter im Gegensatz zum Apostel, er weiss nur von einem on dit, man sage, dass es in Ephesus zwei Denkmäler des Johannes gäbe, und aus dieser Notiz zieht D. erst den Schluss auf die Existenz von zwei Johannes. Erst indem Eusebius diese Notiz geschickt mit dem Zeugnis des Papias von dem Johannes Presbyter kombiniert, gelingt es ihm, der Hypothese von dem andern Johannes, der die Apk geschrieben haben soll, Halt und Wahrscheinlichkeit zu geben.

Doch es muss die Frage erhoben werden, ob die Combination des Eusebius zu Recht besteht. Dass Papias eigentlich nicht als Gewährsmann für die beiden Johannes in Kleinasien anzusehen ist, ist bereits nachgewiesen. Und mit Recht hat Zahn betont, dass die vorliegende Thatsache von zwei *μνήματα* des Johannes auch noch andre Erklärungen offen lasse, entweder, dass man die Grabstätte des einen ephesinischen Johannes später nicht mehr gekannt hätte, oder dass die *μνήματα* nicht ursprünglich zwei Grabmäler, sondern überhaupt zwei der Erinnerung an den einen Johannes geweihte Orte gewesen seien. Hieronymus de viris illustr. 9 bestätigt, dass die beiden *μνήματα* auf die letztere Weise gedeutet wurden: cuius (sc. Johannis presbyteri) et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur et nonnulli putant duas memorias eiusdem Johannis evangelistae esse [1]).

Die Notiz der apostolischen Konstitutionen (VII 46), welche ebenfalls zwei Johannes unterscheidet, und zu berichten weiss, dass der andre Johannes von dem Apostel zum Bischof eingesetzt sei, scheint mir gänzlich wertlos zu sein. Viel wichtiger ist, dass in den Acta Timothei (ed. Usener Bonn 1877), einer Schrift aus dem vierten Jahrhundert, in der jedoch eine alte Geschichte der Gemeinde von Ephesus verarbeitet ist, nur von einem Johannes die Rede ist. Auch Ps. Dorotheus und Ps. Hippolyt wissen von dem auf den Apostel folgenden Presbyter nichts (Hilgenfeld ZwTh 1877).

Es scheint also die Behauptung von einem zweiten kleinasiatischen Johannes jeglichen historischen Fundamentes zu entbehren. Es hat nur einen kleinasiatischen Johannes gegeben.

[1]) vgl. Zahn Acta Johannis CLV.; auf die weiteren geistvollen Combinationen Zahns einzugehen, mangelt hier der Raum.

Bei dieser Annahme verstehen wir es auch, wie der Johannes der Apk so ohne weitere Unterscheidung einfach als der grosse, allen bekannte Johannes eingeführt werden konnte. Hätte neben diesem noch ein andrer gestanden, so war das unmöglich. Und auch sonst wird in der Tradition über die johanneischen Schriften nirgends vor der zweiten Hälfte des dritten Jahrhundert der Versuch einer solchen Unterscheidung gemacht.

Wer aber war nun dieser kleinasiatische Johannes, der Presbyter, oder der Apostel? Das Zeugnis des Papias allein giebt eigentlich schon den Ausschlag zu Gunsten des Presbyters. Denn der kleinasiatische Herrenjünger, den er kennt, der »Presbyter« *κατ' ἐξοχήν*, ist der Presbyter Johannes. Ein noch früheres Zeugnis für die Existenz des Presbyters liefern der zweite und dritte Brief des Johannes. Sie gehören ihrem Gepräge und der allerdings hier lückenhaften kirchlichen Tradition nach zur johanneischen Litteratur und tragen die Ueberschrift *ὁ πρεσβύτερος*. Die Briefe sind in nicht allzu später Zeit anzusetzen. Der dritte fällt in eine Zeit, in welcher die Reibereien der umherziehenden Missionare mit der sich entwickelnden Bischofskirche (V, 9. *ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφής*) beginnen. V. 12 ist nicht als ein Nachklang von Joh 19 35. 21 24 anzusehen, vielmehr ist das umgekehrte der Fall. II Joh 10 f. stimmt vortrefflich mit dem, was Irenaeus III, 3 4 (Eus. H. E. IV, 14 6) von dem Zusammentreffen des Johannes mit Cerinth erzählt. Es steht nichts im Wege, die beiden Briefe für echte Schriften des Presbyters Johannes anzusehen. So kurze persönliche Briefe werden überhaupt nicht so leicht erfunden und gefälscht.

Es sind nun allerdings gewichtige Gegeninstanzen vorhanden. Am schwerwiegendsten scheint das Zeugnis des Irenaeus zu sein. Aber hat Irenaeus den Johannes wirklich für einen der Zwölfapostel gehalten? Er nennt ihn nie ausdrücklich *ἀπόστολος*. In dem Brief an Victor H. E. V, 24 16 sagt er freilich *μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων*. Aber dazu vergleiche man die ganz ähnliche Wendung Gal 1 19. Haer. III, 3 4 sagt er von Polycarp: *ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν* (vgl. Eus. H. E. IV, 14 6. Haer. II, 33 3) [1]). Aber zu welcher Kategorie rechnete er hier Johannes? Sonst nennt er ihn *μαθητὴς κυρίου* Haer. I, 9 3. II, 33 3. III, 1 2. III, 11 7. III, 17 5. 8. V, 26 1. V, 30 3. V, 33 4 (vgl. besonders den Brief an Florinus H. E. V, 20 6).

[1]) Keim I, 163.

Wenn er ihn III, 1 1 ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών nennt, so bezeugt er ihn als Verfasser des vierten Evangeliums, aber noch nicht wie wir sehen werden als Apostel.

Wenn aber Irenaeus den Johannes für den Apostel, den Zebedaiden, gehalten hat, so lässt sich doch nachweisen, dass er dann den Zebedaiden mit dem hier einzig und allein in Betracht kommenden Presbyter verwechselt hat [1]), ein kleiner und verzeihlicher Irrtum des Irenaeus, wenn man nur festhält, dass auch der Presbyter ein Augenzeuge des Herrenlebens war. Den Hauptbeweis für diese Behauptung enthält der auch von Eusebius mitgeteilte Satz (s. o.): Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς. Wenn Irenaeus den Johannes für den Apostel hält, so macht er hier den Papias zu einem Zuhörer des Apostels Johannes. Nun aber war nach seinen eigenen Aussagen Papias dies nicht, sondern ein Schüler des Presbyters. Nennt dann weiter Irenaeus in demselben Athemzug Polycarp einen Mitschüler des Papias, so liegt es doch ausserordentlich nahe anzunehmen, dass auch Polycarp ein Schüler des Presbyters war, und Irenaeus hier wie dort sich derselben Vertauschung schuldig gemacht hat. Jene grosse Gestalt, von der Polycarp noch dem Irenaeus erzählt hat, der Zeuge, der bis in jenes Jugendzeit hinein von dem Herrn aus eigner Anschauung erzählen konnte, es war der Presbyter Johannes. Nach dem bei Harvey II, 448 sich findenden Fragment des Irenaeus wird das bekannte chiliastische Herrenwort (?) von dem fruchtbaren Weinstock durch die Presbyter und Papias auf Johannes zurückgeführt. Eusebius führt auf die Ueberlieferungen des Aristion und Johannes (III, 39 14) ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας, vor allem seltsame chiliastische Anschauungen, in dem Werke des Papias zurück. Zum zweiten Male lässt sich also der Johannes des Irenaeus mit dem Presbyter Johannes identificieren.

Diesem Beweismaterial gegenüber scheint nun das Zeugnis Justins allein von nicht allzu grosser Bedeutung zu sein. Justin allerdings lässt die Apk ausdrücklich von dem Apostel Johannes geschrieben sein, und damit bezeugt er indirekt den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien. Aber die kurze Andeutung Justins kann doch gegenüber dem ausführlichen Zeugnis des Papias nicht aufkommen. Ausserdem sahen wir schon, wie leicht eine solche Verwechselung des

[1]) So zuerst Keim, dann Holtzmann u. andre; ich unterscheide mich von diesen Forschern darin, dass ich das wichtigste in der Tradition des Irenaeus, die Annahme, dass Polykarp noch Hörer eines direkten Herrenschülers war, nicht bestreite.

Presbyters Johannes mit dem Apostel möglich war. Und gerade bei Justin kann eine solche Vertauschung nicht wundernehmen. Justin kennt ja von Auktoritäten der Urzeit des Christentums so ausschliesslich die zwölf Jünger, dass er sogar den Paulus darüber vergisst. Aus dem Zeugnis Justins ersehen wir nur, dass die Verwechselung, die eventuell bei Irenaeus vorliegt, schon einige Jahrzehnte früher gemacht wurde.

Aber es bleibt freilich noch immer eine gewichtige Instanz für den Aufenthalt des Apostels in Kleinasien: das Evangelium Johannis, das nach der gesamten hierin einheitlichen Tradition in Kleinasien entstanden ist, und wie allgemein angenommen wird, doch von dem Apostel Johannes geschrieben ist, oder geschrieben sein will. Das Evangelium Johannis scheint den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien zu beweisen.

Doch prüfen wir zunächst, was die kirchliche Tradition von dem Evangelisten Johannes weiss [1]). Irenaeus Aussagen über den Evangelisten Johannes sind bereits zusammengestellt. Vor allem aber kommt hier ein Zeugnis des Polycrates in Betracht, dessen grosse Bedeutung bisher fast noch gar nicht gewürdigt ist. Polycrates zählt in dem bekannten Brief an Victor H. E. V, 24 2ff. die *μεγάλα στοιχεῖα* Kleinasiens auf und nennt 1) den Apostel Philippus mit seinen Töchtern, 2) Johannes, der an der Brust des Herrn lag, den Zeugen und Lehrer (*μάρτυς καὶ διδάσκαλος*), der in Ephesus begraben liegt, 3) die Bischöfe Polycarp, Thraseas, Sagaris, Papirius, Melito. Nach Polycrates war also der vierte Evangelist nicht Apostel, sondern Lehrer. Freilich ist es richtig, dass Polycrates in dieser Stelle den Evangelisten Philippus (Act 21 8) mit dem Apostel verwechselt (den übrigens schon Papias H. E. III, 39 9 Apostel nennt). Aber der Irrtum in der einen Richtung verbürgt noch nicht einen Irrtum in entgegengesetztem Sinn. Es ist zwar erklärlich, wie in einer späteren Zeit, welche alle Zeugen ihrem Werte nach in die Höhe zu schrauben suchte, aus dem Evangelisten der Apostel wurde, aber nicht das umgekehrte, dass aus einem Apostel der Lehrer ward. Eine Erwähnung verdient endlich auch die Notiz, die Polycrates zur Charakteristik des Johannes hinzufügt: *ὃς ἐγεννήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς*. So wie sie dasteht, scheint die Nachricht jedenfalls unglaublich. Wie sollte Johannes zu der hohenpriesterlichen Stirnbinde kommen? Aber es geht doch nicht an, wegen dieser Uebertreibung so

[1]) Zum folgenden vergleiche H. Delff, noch einmal das vierte Evangelium StKr 1891.

+) Zöpfl Apostel Johannes T. 348

unbesehen die ganze Notiz zu verwerfen. Eine Tradition, dass dieser kleinasiatische Johannes Priester gewesen, liegt doch möglicher Weise dahinter [1]).

Das Zeugnis des Polycrates mag uns wenigstens die Veranlassung geben, die Selbstaussagen des Evangeliums *κατὰ Ἰωάννην* einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Das Evangelium will geschrieben oder überliefert sein von dem Jünger, den der Herr lieb hatte. Der Name desselben wird nicht genannt. Es findet sich kein direkter Beweis in dem ganzen Evangelium dafür, dass es von dem Zebedaiden Johannes geschrieben sei, oder sich auf ihn zurückführte. Ja selbst die Frage, ob der »andre Jünger« des vierten Evangeliums einer von den Zwölfen war, lässt sich durch direkte Beweisführung nicht ausmachen. Man schliesst auf den Zebedaiden Johannes aus der Berufungsscene. Der Johannesjünger, der neben Andreas und Petrus zuerst zu dem Rabbi Jesus kommt, könne kein andrer als der Zebedaide Johannes sein. Aber dieser Schluss ist keineswegs sicher, ist es ebensowenig, wie der in demselben Zusammenhang erwähnte Nathanael sich als einer der Zwölfjünger nachweisen lässt. Und wenn jener Unbekannte des vierten Evangeliums auch neben Andreas und Petrus genannt wird, so fehlt noch immer der von dem Zebedaiden Johannes unzertrennliche Jacobus, den man nicht aus der falschen Lesart *πρῶτος* [2]) 1 42 herausgeheimnissen darf. — Man kann ferner darauf hinweisen, dass der Jünger, den der Herr lieb hatte, am letzten Mal teilnahm, also einer von den Zwölfen gewesen sein muss. Es fragt sich aber doch, ob der Bericht der Synoptiker für so genau angesehen werden darf, dass man aus ihm dies argumentum e silentio entnehmen kann. Man könnte höchstens noch sagen, dass ein mit Jesus so vertrauter Jünger wie der Zeuge des vierten Evangeliums notwendig zu den Zwölfen gehört haben müsse. Zwingend ist auch dieser Einwand nicht, doch wird er weiter unten seine Erledigung finden. Dem allem stehen gewichtige Gründe gegenüber dafür, dass der Jünger, den der Herr lieb hatte, weder der Zebedaide Johannes, noch einer von den Zwölfen war.

Die entscheidende Beobachtung, die hier in Betracht kommt, ist die, dass das Johannesevangelium durchaus jerusalemische Tradition vom Leben Jesu bringt und keine galiläische. Man braucht sich nur einmal vor die Frage zu

[1]) Beachtenswert ist, dass bei Epiphanius Haer. XXI, 4 auch von dem Herrenbruder Jacobus berichtet wird, dass er das *πέταλον* getragen habe.

[2]) Es ist mit *BT*^{b}ℵ^{c}*AMXΠ* Min. it. ρ ב ρ. *πρῶτον* zu lesen.

stellen: was weiss der Verfasser des vierten Evangeliums von dem galiläischen Aufenthalt Jesu? [1]). Einige schematisch aufgezählte Wundergeschichten, von denen nur eine in den Synoptikern sich nicht findet, eine Ahnung von dem Umschlag der Volksstimmung gegen Jesus am Ende seines Lebens, das ist alles. — Auf der andern Seite kann nur eine einseitige, über das Ziel hinausschiessende Kritik verkennen, dass das Johannesevangelium einen gegenüber dem der Synoptiker selbständigen und in vielen Punkten vorzüglicheren Bericht bringt, sobald das Evangelium sich auf dem Boden von Jerusalem abspielt. Mit dem auf allen Seiten geltend gemachten Gesichtspunkt, dass das Johannesevangelium die Synoptiker zu ergänzen suche, wird man doch den Thatsachen nicht gerecht und löst wenigstens nicht das ganze Rätsel [2]). Wenn das Evangelium mit dem Zweck der Ergänzung der Synoptiker geschrieben worden wäre, so bleibt es doch unerklärbar, weshalb Leidens- und Auferstehungsgeschichte, welche die Synoptiker doch ausführlich berichten, auch in ihm einen so breiten Raum einnehmen. Hätte ferner der vertraute Jünger Jesu, der Zebedaide, oder dessen Schüler [3]) nicht gerade noch so manche Erinnerung aus Galilaea den Synoptikern als Ergänzung hinzufügen können? Warum gab er als Ergänzung gerade jerusalemische Geschichten? Thatsächlich verhält es sich mit den jerusalemischen Berichten des Johannesevangeliums auch ganz anders. Sie sind keineswegs als Ergänzungen gedacht, sondern im Johannesevangelium herrscht eine ganz andere Auffassung vom Gesamtverlauf des Lebens Jesu. Der eigentliche Schauplatz desselben ist hier nicht Galilaea, sondern Judaea. Ein Aufenthalt Jesu in Galilaea wird als Ausnahme behandelt und bedarf einer besonderen Begründung (7 1), Judaea ist das eigentliche Vaterland Jesu, der nach Galilaea zieht, weil kein Prophet in seinem Vaterlande geehrt ist (4 44), Jerusalem ist seine eigentliche Wirkungsstätte, dort sind seine eigentlichen Jünger

[1]) Nur ungern bringe ich hier andeutungsweise und vorläufig Anschauungen über das Johannesevangelium, die einer umfassenderen Begründung bedürften. Aber die Frage nach dem kleinasiatischen Johannes lässt sich nicht anders zum Abschluss bringen.

[2]) Einzelne Auslassungen im Bericht des Evangeliums, z. B. die Weglassung des Tauf- und Abendmahl-Berichts, mag man allenfalls in dieser Weise erklären.

[3]) Von einer Kritik, welche den Geschichtsstoff des Johannesevangeliums als erfunden behandelt, sehe ich hier einmal ganz ab. Diese müsste erst das Rätsel lösen, wie überhaupt eine so sichere selbständige andre Tradition vom Leben Jesu gegenüber den Synoptikern entstehen konnte, ohne dass die Auktorität eines Augenzeugen dahinter gestanden hätte.

(7 3), von dort macht Jesus seine Reisen ins Ostjordanland (10 40), dort erscheint der Auferstandene seinen Jüngern. Demgegenüber tritt der Kreis der Zwölf merkwürdig zurück, die zwölf werden als Jünger Jesu in galiläischen Berichten erwähnt, nachher noch einmal in der sicher übermalten Erzählung der Erscheinung des Auferstandenen 20 19ff. An Stelle der Zwölf treten, diese fast ausschliessend, (7 3) die *μαθηταί*. Dieses ganze Rätsel löst sich sofort, wenn wir annehmen, dass hinter der Geschichtstradition des Johannesevangeliums ein jerusalemischer Augenzeuge steht, der Jesus bei seinen Reisen nach Jerusalem kennen lernte, jedenfalls nicht der Zebedaide, der galiläische Fischer Johannes [1]).

Man beachte nun ferner, was wir aus dem Evangelium über den Jünger, den der Herr lieb hatte, wissen. Er ist der Jünger, der dem Petrus Zutritt zum hohenpriesterlichen Hof verschafft, er war *γνωστός* dem Hohenpriester. Sollte der Zebedaide, der galiläische Fischer bekannt oder gar verwandt [2]) mit dem Hohenpriester gewesen sein? Wie wenig reimt sich das, und wie trefflich stimmt diese Notiz zu der Nachricht des Polycrates, dass der Zeuge und Lehrer Johannes Priester gewesen sei. Dieser Jünger zeigt sich auch sonst vertraut mit der Stimmung im Synedrium 12 42, mit einer Geheimsitzung desselben 11 47ff. Diesen Jünger finden wir am Kreuze Jesu wieder, nach der Erinnerung des Synoptikers aber ist der galiläische Jüngerkreis nach seiner Verhaftung (Mk 14 50) geflohen und sah deshalb den Auferstandenen in Galilaea. Der Jerusaleme Johannes steht unter seinem Kreuz, und als Jesus ihm seine Mutter anvertraut heisst es: und von Stund an nahm sie der Jünger in sein Haus.

Der Jünger, den der Herr lieb hatte, war ein Jerusaleme, er lernte den Herrn nur auf seinen Reisen nach Jerusalem kennen, er gehörte deshalb auch nicht zu dem engeren Kreis der Zwölf. Nicht von allen seinen Anhängern hat der Herr verlangt, dass sie Eltern, Besitz und Heim, um ihm nachzufolgen, verlassen sollten. Ja dieser Jerusaleme wird ein

---

[1]) Einige Beobachtungen, die in diese Richtung deuten, macht bereits Schweizer das Johannesevangelium 1841. Man vergleiche auch das oben über Scholten gesagte. Empfunden, aber nicht gelöst ist das Problem bei Ewald (das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890). Besonders aber verweise ich noch einmal auf die Schrift von Delff.

[2]) *γνωστός* kann verwandt heissen, Lk 23 49 ist die Bedeutung freilich unsicher, doch vgl. LXX IV Kö 10 11. Ps 31 12. 55 14. 88 8. 19. Neh 5 10 (H. Delff).

vornehmer Mann gewesen sein, Priester, vielleicht gar vom hohenpriesterlichen Adel (also Sadducäer!). Er gehörte zu den jerusalemischen Anhängern Jesu und repräsentiert den jerusalemischen Traditionskreis. Er ist nicht der Zebedaide und 21 2 ist er nicht unter den hier zum ersten Mal ganz nebenbei erwähnten Zebedaeussöhnen, sondern unter den *ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο* zu suchen [1]).

Ist aber der *ἄλλος μαθητής* des Johannesevangeliums nicht der Zebedaide, ist andrerseits der Johannesname unlöslich mit dem Evangelisten verknüpft, liegt endlich kein Grund zu der Annahme vor, dass dieser andre Jünger eine frischweg erfundene Idealgestalt sei, und weist die Tradition des Ev. nach Kleinasien, so bleibt nur der Schluss übrig: **der Jünger, den der Herr lieb hatte, ist der kleinasiatische Presbyter Johannes** [2]).

Und hier ist nun der Punkt, an dem schliesslich auch nachdrücklich auf das Zeugnis des Papias über den Zebedaiden Johannes hingewiesen werden darf. Das bisher nur durch Georgius Hamartolos (Chronist des 9. Jahrhunderts) gestützte Zeugnis des Papias von dem Tode des Zebedaiden ist nun durch die Excerpte des Philippus Sidetes († 430) [3]) (ed. de Boor Texte u. Unters. V 2) so unzweifelhaft bestätigt, dass es gebieterisch Berücksichtigung verlangt. Es heisst dort: *Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν*. Georgius Hamartolos fügt noch hinzu: *πληρώσας δηλαθὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόρρησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν*

---

[1]) Dann haben wir hier genau dieselbe Einführung des Unbekannten, wie 1 35.

[2]) Es liesse sich noch darauf hinweisen, dass die Tradition, welche Papias dem Johannes Presbyter verdankt, sich vielfach mit der des Johannesevangeliums deckt. vgl. z. B. die Wendung *διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν* III, 39 3. Ferner ist bemerkenswert, dass die merkwürdige Aufzählung der Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas sich am besten mit einem Blick auf das Johannesevangelium erklärt. Die Geschichte von der Ehebrecherin III, 39 17, welche Papias aufbewahrt hat, ist auch in das Johannesevangelium eingedrungen. Und das Urteil des *πρεσβύτερος* (Johannes) (III, 39 15) über Marcus erklärt sich am besten, wenn es wirklich vom Standpunkt der johanneischen Evangelienüberlieferung gefällt ist. Ist übrigens, wie neuerdings wahrscheinlich geworden, der Markusschluss vom Presbyter Aristion, so zeigt sich auch dieser als Träger einer mit der johanneischen Ueberlieferung verwandten Tradition. (cf. Rohrbach der Schluss d. Markus-Ev. 1894.)

[3]) Mit dem neuentdeckten Fragment sind alle bei Gebh.-Harnack I 97 zusammengestellten Ausführungen über jenes Fragment hinfällig geworden.

περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν. Nach diesem Bericht ist es doch sehr wahrscheinlich, dass Johannes wie Jacobus seinen Tod in Palaestina von Seiten seiner Landsgenossen fand. Gewiss, es lässt sich ja allenfalls denkbar machen, dass die Juden auch ausserhalb Palaestinas Veranlassung des Martyriums eines Christen waren (Luthardt), aber die Zusammenstellung mit Jacobus und das einfache ἀνῃρέθησαν weist doch mit weitaus grösserer Wahrscheinlichkeit auf einen Märtyrertod des Johannes in Palaestina. Auch begreift sich die Aufnahme des weissagenden Wortes Jesu in der bestimmten Form Mk 10$_{39}$. Mt 20$_{23}$ am besten, wenn man damals, als diese Worte niedergeschrieben wurden, den Märtyrertod bereits erlebt hatte. Aber wenn man auch zugiebt, dass jenes Papiaszeugnis nicht geradezu zwingt, einen Märtyrertod des Johannes in Palaestina anzunehmen, so passt doch noch der Bericht des Papias nicht zu dem, was sonst über das Ende des kleinasiatischen Johannes berichtet wird. Schon das 21. Kap. des Johannesevangelium bezeugt, dass der andre Jünger im Gegensatz zu Petrus das Martyrium nicht erlitten hat. So sicher alle Nachrichten — von der Apokalypse an — von einem Exil auf Patmos reden, so einstimmig bezeugen sie alle ein langes ruhiges Leben und einen nicht gewaltsamen Tod für den kleinasiatischen Johannes. In dem Zeugnis des Papias, mit dem nun, nachdem es litterarisch gesichert ist, endlich einmal ernst gemacht werden muss, haben wir einen neuen Beweis dafür, dass der kleinasiatische Johannes nicht identisch mit dem Zebedaiden ist.

Auf dem langen Wege unsrer Untersuchung hat sich folgendes Resultat ergeben. Es gab in Kleinasien nicht zwei Doppelgänger mit Namen Johannes in hervorragender Stellung, sondern nur einen. Dieser eine aber ist der Papias noch bekannte Presbyter, ein Augenzeuge des Herrenlebens, auf den die Tradition des vierten Evangeliums zurückzuführen ist. Schon von Justin und vielleicht auch von Irenaeus wurde dieser Presbyter mit dem Apostel verwechselt, wie der Evangelist Philippus dem Apostel gleichen Namens in der Tradition den Platz räumte. Der so vergessene Johannes Presbyter wurde dann in späterer Zeit (im dritten Jahrhundert) der Doppelgänger des nun nicht wieder zu verdrängenden Apostels [1]).

So kann nunmehr die Frage erörtert werden, wer der Johannes sein soll, von dem die Apokalypse geschrieben sein

[1]) Mit starker Entschiedenheit drängen auch die Ausführungen Holtzmanns (H.-K. IV^{1} 275) auf diesen Schluss hin.

will, oder geschrieben ist. Es bleibt kaum ein Zweifel übrig: der Johannes, der sie als unzweifelhafte Auktorität an die sieben Gemeinden Kleinasiens schreibt, kann nur der kleinasiatische Johannes, der Presbyter, sein. Bei aller Verschiedenheit des Evangeliums und der Briefe auf der einen, der Offenbarung auf der andern Seite steht doch also derselbe Name und dieselbe Person hinter sämtlichen Schriften [1]). Das klingt fast paradox. Aber es ist doch sicher, dass auch die Apokalypse, so wie sie uns wenigstens als Ganzes vorliegt, zum johanneischen Schriftenkreis gehören will. In der Einleitung mit ihren vielen johanneischen Wendungen (vgl. den Kommentar) und in der Erwähnung des Logos 19 13 macht sich dies Bestreben ganz deutlich geltend. Als heiliges Vorlesungsbuch (1 3) hatte die Apokalypse von vornherein gerade in johanneischen Kreisen Geltung. Und die johanneischen Schriften haben auch im Anfang wenigsten eine gemeinsame Geschichte gehabt. — Es muss nun aber die Frage erhoben werden, wieweit der Anspruch der Apk auf den Namen des Presbyters Johannes ein berechtigter sei, ob wir in der Schrift ein Pseudonym haben, oder nicht. Zu der ersteren Annahme scheint augenscheinlich der vorliegende Thatbestand hinzudrängen. Denn bei den obigen Annahmen sind wir vor die Aufgabe gestellt, begreifbar zu machen, wie so verschiedene Schriften, Evangelium und Apokalypse, doch von einem und demselben Namen und derselben Persönlichkeit ihre Auktorität borgen. Die Erfüllung dieser Aufgabe wird dann jedenfalls wesentlich leichter, wenn wir beide Schriften ein wenig von der Person des Johannes abrücken können. Wir werden also von vornherein dazu hinneigen, die Apk für eine pseudonyme Schrift zu halten [2]). Doch sind allerdings auch beachtenswerte Gründe dagegen erhoben (Litteratur bei Holtzmann H.-K.[1] 275). Man hat namentlich gegen die Begründung der obigen Ansicht durch den Hinweis auf die gesamte jüdische Apokalyptik mit gutem Grund den Einwand erhoben, dass der Apokalyptiker [3]) hier mit dem Bewusstsein eines Propheten auftrete, während die pseudonyme Apo-

[1]) vgl. hierzu Weizsäcker apostol. Zeitalter 502f. 522, Renan l'antéchrist 370f.

[2]) So neuerdings Volkmar 41, Weizsäcker 505, Harnack Dogmengeschichte[2] I 312 (Holtzmann H.-K.[1] 275).

[3]) Der andre Einwand, dass in der Apk keine Auktorität aus altersgrauer Zeit gewählt werde, sondern ein Name der nächsten Vergangenheit, ist allerdings hinfällig. Dies erklärt sich zur Genüge daraus, dass der Apokalyptiker eben eine specifisch christliche Offenbarung geben wollte.

kalyptik gerade das Bewusstsein voraussetze, dass die Prophetie erloschen sei. Der Einwand ist sehr beachtenswert, und ich weiss auf denselben nicht anders zu antworten, als dass ich überhaupt auf den Doppelcharakter der Apk hinweise: sie ist zu einem Teil eine Schrift von prophetischem Charakter und wandelt doch ganz in apokalyptischen Bahnen, sie ist zu einem Teil original, und dann wieder fast sklavisch von der Tradition abhängig. Ich glaube, von hier aus begreift sich auch psychologisch [1]), dass der Apokalyptiker auf der einen Seite prophetisches Bewusstsein zeigt und doch nicht unter eignem, sondern unter erborgtem Namen auftritt. Ob aber endlich nicht doch einiges in der Apk sich auf den Presbyter Johannes zurückführen lässt, das kann erst weiter unten, wenn die Frage nach den Quellen der Apk erörtert sein wird, in Betracht gezogen werden.

Der Gedanke, dass die Apk und die übrige johanneische Litteratur doch im letzten Grund auf ein und dieselbe Persönlichkeit zurückgehen, klingt fast paradox. Doch wäre es auf der andern Seite auch verkehrt zu meinen, dass dem Herrenjünger, auf den Briefe und Evangelium zurückgehen, apokalyptische Ideen, wie die in der Offenbarung vorkommenden, gänzlich fremd gewesen seien. Auch der Verfasser des 1. Johannesbriefes kennt eine Eschatologie, 2 18 heisst es: *ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται*. Die Erwartung des Antichrist erscheint allerdings fast schon umgedeutet auf die Häresie I, 2 18. 22. 4 3. II, 7. Aber aus der eben citierten Stelle geht deutlich hervor, dass der Antichrist noch in der Zukunft erwartet wird. Auch Joh 5 43 setzt die Erwartung des Antichrist voraus. Und diese wenigen Stellen, dieser eine Name »Antichrist« beweisen, dass auch der Johannes der Briefe und des Evangeliums im Besitz einer ausführlichen und phantastischen Eschatologie war, und gerade einer Eschatologie, wie sie die Apokalypse durchweg beherrscht, — freilich schon in einer bestimmten Umdeutung. Der Gedanke, dass manche von den Weissagungen der Apokalypse vielleicht doch auf den Mann zurückzuführen sind, der im Evangelium und den Briefen redet, erscheint ebenso wunderbar, als der, dass Paulus II Th 2 geschrieben haben sollte, ist aber nichts destoweniger vollziehbar wie dieser [2]). Auch auf eine andre Berührung zwischen Apk und Evangelium,

---

[1]) Wenn man nicht das vorliegende Rätsel durch Quellenscheidung lösen will.

[2]) Eine ausführliche Vergleichung des litterarischen Charakters von Apk im Vergleich mit Evangelium und Briefen findet sich im Abschnitt VII. Anhang.

allgemeinerer Art, lässt sich hinweisen. Im Evangelium wird die Theorie von der andauernden und fortbildenden Wirkung des Geistes entwickelt. In der Apk wird die Prophetie praktisch und mit Bewusstsein ihrer hohen Bedeutung geübt. Ihr Verfasser redet als Geistesträger und beansprucht als solcher, von den Gemeinden gehört zu werden. Es war nicht zufällig, dass Apk wie Evangelium besonders von den Montanisten benutzt wurden, und dass beide Schriften mit einander von den Gegnern der Montanisten bekämpft wurden.

IV. Die Geschichte der Auslegung der Apokalypse.

1. Die ältesten griechischen Ausleger.

Der erste kirchliche Schriftsteller, der zusammenhängende Ausführungen über die Apk giebt, ist Irenaeus. Er bringt dieselben im V. Buch seines Werkes [1]), und seine Auslegung ist vielfach vorbildlich geworden. Ich habe im »Antichrist« nachzuweisen gesucht, wie Irenaeus (s. das Register) seine eschatologischen Ausführungen eigentlich nicht auf Grund der Apk gewinnt, sondern vielfach auf Grund einer alten ihm zugänglichen eschatologischen Tradition, die in die neutestamentliche Zeit zurückreicht, und die er in die Apk hineindeutet. Doch gewinnt er selbst viele Einzelheiten durch gelehrte Kombination von Daniel 2 u. 7, Apk 13 u. 17. Nach I. werden in der Endzeit zehn Könige herrschen. Von diesen wird der Antichrist drei töten und über die übrigen sieben selbst als achter herrschen. Das zweite Tier in Apk 13 ist der Pseudoprophet. Nach Jer 8_{16} stammt der Antichrist aus dem Stamme Dan. Daher sei schon Apk 7_{5-7} in der Aufzählung der Name Dans nicht genannt. V, 30_2. Wahrscheinlich ist es, dass Irenaeus Recht hat und die Abstammung des Antichrist aus Dan alte Tradition war [2]). Schon bei I. sind die historischen Beziehungen der Schrift gänzlich aus der Erinnerung geschwunden. Er giebt eine mühsame allegorisierende Ausdeutung der Zahl 666 (V, 28_2) und verwirft eigentlich alle Ausrechnung eines bestimmten Namens, obwohl er, um zu zeigen, dass er auch hierzu imstande ist, als mögliche Auslegungen Euanthas, Lateinos, Teitan, wahrscheinlich doch von ihm schon vorgefundene Lö-

[1]) Ueber den Irrtum des Hieronymus de viris illustribus 9 (und Chronik), dass Justin und Irenaeus die Apk kommentiert hätten s. Lücke 558ff.

[2]) Antichrist 112f.

sungen, nennt V. 30₃. Nachdrücklich bekämpft er die falsche Lesart der Zahl (616), namentlich diejenigen, welche auf Grund dieser Lesart falsche Deutungen empfohlen haben V. 30₁. — Wesentlich näher als die späteren Exegeten steht I. der Apk in einem Punkt: er ist Chiliast. Nach der Besiegung des Antichrist werden die Frommen 1000 Jahre (den siebenten Wochentag der Weltdauer) mit Christus in Jerusalem herrschen V. 30₁. V. 32₁. V. 35₁ff. Als Zweck dieses Zwischenreichs wird angegeben, dass es sei principium incorruptelae - per quod qui digni fuerint paullatim assuescunt capere Deum. V. 32₁ vgl. V. 35. Alle Weissagungen von einem irdischen zukünftigen Zustand der Seligkeit beziehen sich auf dieses Zwischenreich. Auch das Wort des Presbyters von der Fruchtbarkeit des Weinstockes bezieht sich auf diese Zeit (V, 33₃) [1]). Dann wird das allgemeine Gericht erfolgen, ein neuer Himmel und eine neue Erde. Jedoch tritt kein eigentlicher Weltuntergang, sondern nur eine Verwandlung ein [2]). Im Jenseits werde es verschiedene Wohnungen geben: im Himmel, im Paradiese, in der neuen Stadt (Tradition der Presbyter) V, 36₁.

Auch die einzelnen [3]) gelegentlichen Bemerkungen des I. sind von Einfluss auf die späteren Kommentatoren gewesen. Die vier Cherubim werden schon bei I. auf die Evangelisten gedeutet (Joh. der Löwe, Lk. der Ochse, Mt. Mensch, Mk. Adler) [4]), zugleich auf die verschiedenen Charaktere und Attribute Christi III, 11₁₁. - Die Nicolaiten werden auf den Act 6₅ genannten Diakon Nicolaus zurückgeführt I, 23.

Nach Irenaeus muss hier dessen Schüler Hippolyt genannt werden. Von Hippolyt kommen folgende Werke in Betracht: 1) die *ἀπόδειξις περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου*. Hier hat H. Cap. 11. 13. 17 zusammenhängend ausgelegt, 2) der Danielkommentar, in dem sich manche einzelne Stellen (Kap. 5 u. 14) behandelt finden, 3) ein verloren gegangener Kommentar zur Apk. Fragmente desselben haben sich viel-

[1]) Den Chiliasmus teilt auch Tertullian adv. Marcion III, 24. in regnum terra sed ante coelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem, in mille annos in civitate divini operis Hierusalem coelo delatum.

[2]) V, 36₁. *οὐ γὰρ ἡ ὑπόστασις, οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως ἐξαφανίζεται. — ἀλλὰ τὸ σχῆμα παράγει τοῦ κόσμου τούτου.*

[3]) Beachte auch, dass die Inseln nach Jes 31₁₀ auf die Kirchen gedeutet werden.

[4]) Die Deutung ist singulär. Gewöhnlich wird Mk. der Löwe, Joh. der Adler beigelegt. Es spiegelt sich hier in den einzelnen Deutungen auch wohl die verschiedene Anordnung der Evangelien im Evangelienkanon wieder. Freilich kommt bei dieser Frage noch in Betracht, dass Ezechiel anders ordnet als die Apk.

leicht in einem arabischen Kommentar erhalten, dessen Handschrift sich auf der Pariser Bibliothek befindet [1]) (vgl. Ewald Abhandlungen zur orientalischen und bibl. Litteratur I. B. 1 ff.). 4) eine verloren gegangene, nur noch in einzelnen Fragmenten vorhandene Schrift gegen den Bestreiter der Apk Cajus (*κεφάλαια κατὰ Γαΐου*) (das genauere s. o.). 5) eine nicht mehr vorhandene Streitschrift gegen Widersprüche, die sich gegen das Johannesevangelium und die Apokalypse erhoben hatten. Eine solche setzen die auf der Cathedra Hippolyts noch lesbaren Worte *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου* voraus (bei Ebed-Jesu Apologie für die Offenbarung und das Evangelium des Johannes, des Apostels und Evangelisten) [2]). Auf diese Schrift bezieht sich vielleicht auch die Nachricht des Syncellus Chronogr. 674 ed. Bonn., wo unter den Erklärungen des Hippolyt genannt wird: *καὶ εἰς τὴν ἐν Πάτμῳ τοῦ θεολόγου ἀποκάλυψιν πρὸς Μαρκίωνα καὶ τὰς λοιπὰς αἱρέσεις - ἐξέθετο* [3]).

Hippolyt schliesst sich in der Auslegung der Apk in manchen Einzelheiten an Irenaeus an [4]). So hat er z. B. zu der Zahl des Tieres dieselben Deutungen wie dieser [5]). Vor allem aber zeigt er noch deutlicher als Irenaeus den Einschlag der alten Tradition vom Antichrist [6]). Er citiert zweimal einen unbekannten Propheten, offenbar eine Apokalypse, die über den Antichrist handelt, wie aus den citierten Fragmenten hervorgeht. Dieser Tradition gemäss bezieht nun H. die beiden Zeugen (Apk 11) auf Elias und Henoch 21 ff. [7]) (vgl. Daniel-Komm. 160 10). Diese Deutung wird von nun an die herrschende. Wenn Christus eine doppelte Parusie hat, so hat er auch einen doppelten Vorläufer Cap. 44. 21 ff. [8]). H. weiss noch, dass die erste Hälfte von Cap. 13 der Apk auf das

[1]) Die Fragmente waren mir zugänglich in einer mir freundlichst zur Verfügung gestellten Uebersetzung von Herrn Dr. Schulthess (für die neue Hippolytausgabe). — Ueber die Echtheit der Fragmente wage ich nicht zu entscheiden. Einen archaistischen Charakter tragen sie an sich. Aber fast überall, wo wir vergleichen können, differieren die Auslegungen mit den nachweisbar echten des H. Diese durchgehende Verschiedenheit scheint mir ein Grund gegen die Echtheit zu sein. Der Kommentar ist auch Euseb. H. E. VI, 22. Hieron. de viris illustr. 61 bestimmt bezeugt.

[2]) Zahn II 982f. [3]) Lücke 593.

[4]) s. Overbeck. Quaest. Hipp. Specimen 70ff.

[5]) In den arabischen Fragmenten findet sich noch als vierte Auslegung das singuläre *Λατῖνος*.

[6]) vgl. Bousset Antichrist (im Register unter Hippolyt).

[7]) Citiert nach Lagardes Ausgabe.

[8]) Schon Justin kennt diese Argumentation. Doch kennt er nur einen Vorläufer bei der zweiten Parusie. Dialogus 49.

römische Reich zu deuten ist, aber da er der Tradition vom Antichrist folgt, derzufolge dieser nach dem Untergang des römischen Reiches kommen sollte, so gerät er auf den seltsamen Ausweg, das zweite Tier in Cap. 13 für den Antichrist zu nehmen [1]), und die Todeswunde des ersten Tiers auf den Zerfall des römischen Reiches in zehn Königreiche, die Herstellung desselben auf die scheinbare Wiederherstellung der Ordnung durch den Antichrist zu deuten (49. 24 22) [2]). Wie bei Irenaeus finden wir auch bei H. die von nun an herrschende Combination von Dan 7. Apk 13 und 17 in der Auslegung der sieben Häupter und zehn Hörner [3]) (s. o.). In Anlehnung an Dan 11 41—43, und wohl schon hier der bestimmten Tradition folgend, weiss H., dass die drei vom Antichrist erschlagenen Könige die von Lybien, Aethiopien und Aegypten sind (27 10). Zu Cap. 12 findet sich bereits die in der Folgezeit herrschende Deutung, das Weib ist die fortwährend den Sohn Gottes gebärende Kirche [4]). Die zweite Hälfte von Cap. 12 deutet H. auf die Flucht der Gläubigen vor dem Antichrist, der dieselben zur Anbetung zu zwingen sucht (Cap. 61). Die beiden Adlerflügel des Weibes sind Glaubensflügel [5]).

Auch die Zeit des Antichrist berechnet H. in Anlehnung an Apk 17 10 [6]), die Welt wird nach ihm 6000 Jahre stehen, fünf Häupter (Weltalter) sind gefallen, das sechste besteht (153 23). Da Christi Geburt nach ihm in das Jahr 5500 fällt [7]),

[1]) Anders die Auslegung in den arabischen Fragmenten, doch ist die Auslegung hier undeutlich.

[2]) Wenn es heisst, dass das zweite Tier nach dem Willen des ersten thut, so bedeutet dies, dass der Antichrist *κατὰ τὸν Αὐγούστου νόμον* herrschen wird. — In den arabischen Fragmenten wird völlig anders gedeutet. Die beiden Tiere sind Herrscher und Unterthan, die Wunde des Hauptes bedeutet, dass viele den Antichrist verachten.

[3]) In den arabischen Fragmenten sind die zehn Hörner einfach Anhänger und Vertreter des Antichrist, die Kombination mit dem römischen Reich fehlt.

[4]) Cap. 61. 32 5. *οὐ παύσεται ... γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον.* — In dem arabischen Fragment ist Christus die das Weib (die Kirche) umhüllende Sonne.

[5]) In den arabischen Fragmenten Hoffnung und Liebe. In interessanter Weise wird hier die Weissagung, dass die Erde das vom Drachen ausgespieene Wasser verschlingen soll, auf die in der Wüste umherirrenden Heere des Antichrist gedeutet.

[6]) Ganz anders deutet das arabische Fragment Apk 17 10, nämlich die fünf Häupter auf die Reiche des Nebucadnezar, Cores, Darius, Alexander und der Diadochen, das siebente auf den Antichrist.

[7]) Die Berechnung ist wohl kaum geschichtlich begründet, sondern beruht auf der Einteilung der Weltdauer in 12 Perioden (12 × 500 = 6000), die sich auch sonst nachweisen lässt (IV Esr 14 11. Baruch 53ff.).

so werden 500 Jahre von da an bis zum Kommen des Antichrist verstreichen. H. ist Chiliast. 15318 *τὸ σάββατον τύπος ἐστὶ καὶ εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων, ἡνίκα συμβασιλεύσουσι τῷ Χριστῷ παραγινομένου αὐτοῦ, ὡς Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει διηγεῖται.*

Ob Clemens die Apk ausgelegt hat, ist fraglich. Eusebius versichert allerdings, dass er in seinen *ὑποτυπώσεις* alle Schriften ausgelegt habe, auch die Antilegomenen. Aber unter diesen, die er namentlich aufzählt, nennt er die Apk nicht. Origenes hat Comment. in Mt 2429 einen Kommentar zur Apk versprochen, jedoch ihn nicht geschrieben. In seinen Werken finden sich nur einige wenige zusammenhängende Ausführungen. Seine Logoschristologie hat er in Ev. Ioann. Sermo II 4 an Apk 1910ff. entwickelt, die asketische Stelle Apk 141ff. hat er ausführlich kommentiert (in Ev. Ioann I 1ff.). Origenes ist schon eigentlich kein Chiliast mehr, aber er denkt doch noch an ein geistiges Kommen des Herrn auf Erden in einem bestimmten Abschnitt der Geschichte, und an eine neue Zeit auf Erden, das Reich der Vollendung im Gegensatz zu dem Reich fortschreitender Entwickelung Hom. in Psalm 365. de princ. II 11. Und auch Origenes zeigt sich noch abhängig von der Sage vom Antichrist (Contra Celsum VI 45ff.).

Zusammenhängende Auslegungen einzelner Stücke finden sich auch bei Methodius im Symposion. Er hat besondre Aufmerksamkeit auf die Partieen in Apk 14 (und 7) gerichtet, in denen von den jungfräulichen 144000 Auserwählten die Rede ist und deutet diese natürlich auf die Asketen [1]), die ungezählte Schaar 79ff. sind die übrigen Heiligen. Einflussreich ist seine Deutung des 12. Cap. [2]). Das Weib bedeutet die Kirche [3]): *μέχρι αν εἰσέλθῃ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, ὠδίνουσα καὶ ἀναγεννῶσα τοὺς ψυχικοὺς εἰς πνευματικούς.* Der Drache ist der Teufel, der des Wiedergeborenen neues Wesen zu zerstören sucht, es gelingt ihm aber nicht, weil dieser mit seinem Geist im Himmel weilt. Die Sterne sind *αἱ συστροφαὶ τῶν αἱρέσεων*, die Irrlehrer, die sich selbst ein Wissen von himmlischen Dingen zuschreiben und vom Glauben gefallen sind. Die sieben Häupter der Drachen sind die sieben Hauptsünden, die zehn Hörner die *ἀντιθέσεις* der zehn Gebote. Das Holz des Lebens Apk 206 endlich wird auf die Gnadengaben der

---

[1]) Symposion I 5. VI 5. [2]) ib. VIII 4ff.

[3]) Charakteristisch ist die Abweisung der Deutung auf die Geburt Christi: *ὁ δὲ Ἰωάννης περὶ παρόντων καὶ μελλόντων θεσμωδεῖ. ὁ δὲ Χριστὸς πάλαι κυηθεὶς οὐχ ἡρπάσθη, ὁπότε ἐτέχθη, πρὸς τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ φόβῳ τοῦ μὴ λυμάνασθαι αὐτὸν τὸν ὄφιν.*

Kirche bezogen, die man geniessen muss, wenn man der echten Auferstehung teilhaftig werden will. Methodius befolgt also eine ausschliesslich spiritualisierende Methode.

2. *Die ältesten Ausleger der lateinischen Kirche.*

Der erste Schriftsteller der lateinischen Kirche, der einen Kommentar zur Apk schrieb, ist der 303 als Märtyrer gestorbene Bischof Victorin v. Pettau[1]). Es gab bis jetzt zwei Recensionen seines Werkes[2]): a) eine kürzere in „Theophylacti enarrationes in Pauli epistolas et in aliquot prophetas minores ed Io. Lonicerus fol. 252—58[3]), b) eine längere bei Gallandi Tom IV. Dass die erstre die relativ ursprüngliche sei, hat Haussleiter (241) bewiesen. Derselben steht ein Prologus des Hieronymus voran, in dem dieser angiebt, dass er auf den Wunsch eines gewissen Anatolius den Kommentar des Victorin bearbeitet habe, was, da V. Chiliast sei, ein besonders gefahrvolles Unternehmen gewesen sei[4]).

Es ist jetzt glücklicherweise eine Erörterung darüber, wie weit die Bearbeitung des Hieronymus in den Kommentar des Victorinus eingegriffen hat, überflüssig geworden, da aller Wahrscheinlichkeit nach nunmehr der echte Victorinkommentar gefunden ist. Haussleiter war so glücklich denselben in dem Codex Ottobonianus 3288 A zu entdecken, und wird hoffentlich demnächst seine Ausgabe des Victorinkommentars folgen lassen. Vorläufig[5]) hat Haussleiter den ursprünglichen chiliastischen Schluss des Kommentars veröffentlicht, der durch die Bearbeitung des Hieronymus verdrängt war[6]). Ehe der Kom-

[1]) Ueber ihn vgl. Hieronymus de vir. ill. 18. 74, epistola ad Vigilantium 61 (75), in Ezechielem 36; Cassiodorus Instit. div. litt. IX.

[2]) vgl. über den Kommentar Haussleiter: die Kommentare des Victorin etc. ZWL VII 239ff.

[3]) Nach Haussleiter. Die Ausgabe war auf der hiesigen Bibliothek nicht vorhanden, ich benutzte de la Bigne ed. 2. Paris 1589. Tom I. Nach Haussleiter wäre eine Handschrift von Troyes bei einer neuen Ausgabe dieser Recension zu Grunde zu legen. In den gedruckten Texten ist die Auslegung zu Apk 11 1—12 4 vor diejenige zu Apk 7—10 geraten.

[4]) Die wichtigste Stelle des Prologs lautet: sed ne spernerem precantem majorum statim libros revolvi, et quod in eorum commentariis repperi. Victorini opusculis sociavi. ab jota inde quae ipse secundum litteram senserit; a principio libri usque ad signum crucis, quae ab imperitis erant vitiata scriptoribus correximus, exinde usque ad finem voluminis addita esse cognosce (vgl. noch die Einleitung des Kommentars des Ambrosius Ausbertus [Haussleiter 243]).

[5]) Theolog. Litteraturblatt 1895 194ff.

[6]) Es stellt sich überhaupt, wie mir scheint heraus, dass die

mentar nunmehr in seiner neuen Gestalt veröffentlicht ist, muss ich mich auf einige feststehende Hauptdaten beschränken [1]).

In erster Linie ist hervorzuheben, dass V. zum ersten Male eine geschlossene Auslegungstheorie vertritt, die von allergrösstem Einfluss geworden ist: die Rekapitulationstheorie. V. vertritt nämlich schon die Anschauung, dass die Apk nicht eine Reihe auf einander folgender Ereignisse schildert, sondern in gewissen Partieen das vorher bereits gesagte rekapituliere. Nur bis zum sechsten Siegel (Apk 6) sieht er einen fortschreitenden geschichtlichen Verlauf, mit dem sechsten Siegel ist bereits seine Zeit, die Zeit der novissima persecutio erreicht [2]). Dann folgen in den sieben Posaunen die in der letzten Zeit an den Ungläubigen vollzogenen Strafen. In den sieben Schaalen aber wird der Inhalt der sieben Posaunen rekapituliert: et licet repetat per phialas non tamen quasi bis factum dicitur; sed quoniam semel futurum a Domino decretum ideo bis dicitur. quod ergo in tubis minus dixit hic in phialis est. non aspiciendus est ordo dictorum, quoniam saepe spiritus s. ubi ad novissimi temporis finem percucurrerit, rursus ad eadem tempora redit et supplet ea, quae minus dixit. nec requirendus est ordo in apocalypsi, sed intellectus sequendus est eorum, quae prophetata sunt (in Apk 11 8). Es ist beachtenswert, dass gleich an der Schwelle der gesamten Auslegungsgeschichte der Apk dieser Grundsatz steht, die Theorie von der Recapitulatio, d. h. eigentlich der Verzicht die Reihe der apokalyp-

---

Ueberlieferung des Victorin-Kommentars eine beständig fliessende war. So haben wir in der ersten Recension als Ersatz der chiliastischen Ausführungen V.'s einige kurze Sätze des Hieronymus, in der zweiten Recension finden wir längere Ausführungen, die nachweislich aus Augustin stammen, diese wiederum bald allein (so in dem Kopenhagener Apringiuskodex s. u. bei Apringius), bald mit denen des Hieronymus vermengt. Ebenso zeigt die Auslegung zu 13 18 mannigfache Stufen in der Ueberlieferung.

[1]) Sehr interessant ist die Mitteilung Haussleiters, dass in dem ursprünglichen Text des V. die Deutung der vier Tiere auf die vier Evangelisten noch dieselbe ist wie bei Irenaeus (Joh. der Löwe, Mk. der Adler), vgl. ferner die interessante Berührung V.'s mit Papias.

[2]) Dies ist zugleich ein Beweis für die Abstammung des Kommentars von Victorin. Ebenso verrät die überall sich findende Betonung der Einheit und Zusammengehörigkeit des alten und neuen Testaments einen Schriftsteller der älteren Periode (s. die Auslegung zu Apk 4 8. 10 1. 12 1 u. ö.), nicht am wenigsten auch die historische Deutung des Tieres (s. u.). Auch ist im Kommentar die Rede von den fortwährenden Dekreten des Senats contra verae fidei praedicationem. Der Kommentar wurde also vor Konstantin geschrieben (Lücke 977). Hervorzuheben ist endlich, dass (in Apk 1 20) in der Siebenzahl der paulinischen Briefe Hebr. sich noch nicht findet.

tischen Visionen in einem einheitlichen Verlauf zu begreifen. Bemerkenswert ist auch, dass gleich der erste Ausleger mit dem sechsten Siegel bis in die letzte Zeit hinunter geht.

Besonders interessant aber ist der Kommentar des V. für uns, weil sich in ihm die Deutung des Tieres auf Nero noch erhalten hat. Nach V.'s Meinung ist der Kommentar unter Domitian [1]) geschrieben, dem sechsten Herrscher von Galba an gerechnet [2]). Der siebente, der nur kurze Zeit regieren wird, ist Nerva. Nach diesem, natürlich in der Anschauung V.'s nicht mehr unmittelbar nach ihm, soll dann Nero der Selbstmörder als achter aus der Unterwelt wiederkehren. Ausserdem verbindet nun V. in sehr interessanter Weise mit dieser Nerodeutung die auch ihm geläufige Tradition vom Antichrist. Nero redivivus wird nach ihm unter falschem Namen und mit heuchlerisch veränderten Sitten als König der Juden auftreten (hunc ergo suscitatum Deus mittet regem dignum dignis Iudaeis). Er wird das Gesetz pflegen und die Christen zur Beschneidung zwingen [3]). Und das zweite Tier, der falsche Prophet wird bewirken, dass die goldne Statue des Antichrist im Tempel von Jerusalem aufgestellt werde. Höchst interessant und bei V. bis ins einzelne hinein zu beobachten ist nun die Art und Weise, wie V. die ihm geläufige eschatologische Tradition vom Antichrist in die Apk hineindeutet. Freilich deutet er die beiden Zeugen entgegen aller Tradition nicht auf Elias und Henoch, sondern auf Elias und Jeremias. Aber sonst finden sich überall zahlreiche Spuren der Tradition. Die 144000 Gläubigen sind die in der Endzeit bekehrten Juden, Elias ist der Prediger der Endzeit, der die Juden bekehrt. Die zweite Hälfte von Cap. 12 deutet V. mit allen Einzelheiten auf die Flucht der Gläubigen in der Zeit des Antichrist (die Wasser auf die verfolgenden Heere, die Hülfe der Erde auf plötzliche wunderbare Errettung, die beiden Flügel des Weibes auf die beiden Propheten). Cap. 14_{14-20} wird auf die Engelschlacht, in welcher der Antichrist mit seinen Führern besiegt wird, gedeutet. Von Einzelheiten er-

[1]) In Apk 10_{11}. Johannes schrieb nach V. den Kommentar auf Patmos von Domitian dorthin verbannt; nach seiner Befreiung schrieb er dann auf Bitten seiner Gemeinden sein Evangelium gegen die damals entstandenen Sekten des Valentin, Cerinth und Ebion.

[2]) V. zählt also nach demselben System, wie neuerdings Harnack es in seinem Nachwort zu Vischers Arbeit versucht hat.

[3]) Haussleiter teilt mir mit, dass im echten Victorin-Kommentar sich die Berechnung der Zahl 666 überhaupt noch nicht findet.

[4]) Ueber die Einzelheiten vgl. »Antichrist« (s. die Stellen im Register unter Victorin).

wähne ich, dass sich in Apk 11 1 ein sehr interessantes Symbolum (des Victorin) findet. Eine Spur der bis jetzt verschollenen und neuerdings erst wieder entdeckten chiliastischen Deutungsweise zeigt sich in der Auslegung zu Apk 1 15: adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius, quoniam ubi illi primum steterunt et ecclesiam confirmaverunt i. e. in Judaea, ibi omnes sancti conventuri sunt et dominum suum adoraturi.

Der Kommentar des Victorin ist ein sehr interessantes Dokument in der Geschichte der Auslegung der Apk. Er zeigt noch reichliche Spuren einer alten Tradition und eines richtigen Verständnisses der Apk. Der die Apk beherrschenden Stimmung ist Victorin der Märtyrer noch kongenial, er lebte selbst noch in der Erwartung des ganz nahen Endes. Mit seiner Rekapitulationstheorie beherrscht er die Zukunft und macht auf ein in der Komposition der Apk vorliegendes Problem aufmerksam.

Lactantius' eschatologisches Gemälde in den Instit. div. VII, 14ff. ist kaum eine Auslegung der Apk zu nennen, sondern eher eine aus allen möglichen Quellen zusammengewürfelte neue Apk [1]). Auch Lactanz ist Chiliast, er meint, dass die Welt 6000 Jahre bestehen werde und dann der Sabbath des tausendjährigen Reiches komme. Nach seiner Berechnung (VII, 25) werden höchstens noch 200 Jahre [2]) bis dahin vergehen. Das Ende wird mit dem Verfall des Römerreiches beginnen. Ein König von Osten wird [3]) sich wider dasselbe erheben, der drei Könige in Asien besiegen wird [4]), danach werden die Vorzeichen der letzten Dinge eintreten. Dann wird ein Prophet (VII, 17) auftreten, der in Anlehnung an Apk XI geschildert wird. Danach wird ein zweiter Herrscher kommen — alter rex orietur ex Syria — und wird den ersten besiegen. Dieser letztere tritt dann als Antichrist auf und beansprucht göttliche Ehre. jubet ignem descendere de coelo et solem a suis cursibus stare et imaginem loqui. Seltsam jüdisch klingt die weitere Schilderung: tum eruere templum Dei conabitur et iustum populum persequetur. Die Gläubigen

---

[1]) L. benutzt die Sibyllinen, die Weissagungen des Hystaspes, den λόγος ἀληθής des Hermes, vor allem eine sibyllen-artige Apokalypse vom Antichrist, welche sich vielfach mit der in Commodians carmen apologeticum benutzten Quelle berührt.

[2]) Er nimmt also wie Hippolyt für die Geburt Jesu das Jahr 5500 an und rechnet von da 500 Jahre bis zum Weltende.

[3]) Wie es scheint denkt Lactanz an Nero, wenn er Cap. 16 sagt: ab extremis finibus plaga septentrionalis orietur.

[4]) Auch von ihm wird, wie von dem Nero redivivus bei Victorin eine Namensänderung vorgenommen.

werden auf die Berge flüchten und der König sie verfolgen, bis der von Gott gesandte Messias in vierfacher Schlacht den Antichrist besiegen wird. — Bei Lactanz kann man, wie gesagt, eigentlich nur von einer phantastischen Weiterbildung apokalyptischer Hoffnung und nicht mehr von einer Auslegung der Apk reden. Bemerkenswert ist vor allem in diesem Bild die Verdoppelung des Antichrist zu zwei feindlichen Gestalten, die in der Endzeit auftreten. Eine Erklärung dieser Besonderheit habe ich in meiner Abhandlung über den Antichrist zu geben versucht. Lactanz zeigt sich von zwei verschiedenen eschatologischen Traditionen beeinflusst, auf der einen Seite von der Tradition vom Antichrist, auf der andern von derjenigen vom Nero redivivus. Und die alte Tradition vom Antichrist stand in der christlichen Apokalyptik so fest, dass die Weissagung vom Nero redivivus als dem Feinde der Endzeit sich nur halten konnte, entweder in einer wunderbaren Verschmelzung mit dem älteren Bilde (s. o. Victorin!), oder durch eine einfache Nebeneinanderstellung und Verdoppelung der Gestalten [1]).

3. Der Kommentar des Ticonius. — Augustin und Hieronymus.

Eine ganz neue Wendung nimmt dann die Auslegung der Apk in der lateinischen Kirche durch die Arbeiten des Donatisten Ticonius [2]). Leider ist sein Kommentar uns verloren gegangen. Hauptquelle für denselben ist der Kommentar des spanischen Presbyters Beatus (s. u.), der den Ticonius, wie Haussleiter nachgewiesen hat, mit unschätzbarer Treue ausschreibt [3]). Als Hauptzeugen kommen ferner in Betracht, der Kommentar des Primasius und die unter Augustins Werke

---

[1]) Genaueres s. im Antichrist, im Register unter Lactanz und Commodian, dort auch über das Verhältnis von Lactanz und Commodian.

[2]) s. Haussleiter a. a. O. 239ff.

[3]) Beatus giebt uns (vgl. die sehr seltene Ausgabe von Florez Madrid 1770 p. 1) glücklicherweise selbst seine Quellen an, die er ausschreibt (s. u.), unter diesen den Ticonius. Da Beatus sehr wenig eigenes hinzugethan hat, so kommt es nur darauf an, alle Entlehnungen aus den übrigen Quellen, die uns sämtlich zugänglich sind, zu konstatieren und von Beatus abzuziehen. Der übrig bleibende Rest wäre dann der Kommentar des Ticonius. Ich habe die Arbeit unternommen und besitze umfangreiche Nachweise der Quellen des Beatus. Doch übersteigt bei dem gegenwärtigen Zustand der in Betracht kommenden Texte, namentlich des Beatustextes eine Herausgabe des Ticonius meine Kräfte. Was ich jedoch im folgenden bringe, ist durch lange und mühsame Einzeluntersuchungen festgestellt.

geratenen Homiliae in Apocalypsim B. Johannis (s. u.). Heranzuziehen sind ausserdem die Kommentare des Beda, der uns besonders erwünschte ausdrückliche Citate unter dem Namen des Ticonius bringt, und des Ambrosius Ansbertus, wenn freilich dessen Uebereinstimmungen mit Ticonius meistens durch Primasius vermittelt erscheinen, endlich auch das Werk des Cassiodor (s. u.). In dem Kommentar des Beatus findet sich p. 4ff. eine Summa, die, wie ich vermute, ursprünglich schon als solche dem Werk des Ticonius beigegeben war, und die, wenn sie auch ebenfalls überarbeitet ist, doch ein vorzügliches Hülfsmittel zur Rekonstruktion des Kommentars abgiebt [1]). Dagegen stammt der im Kommentar des Beatus 84ff. sich findende Prologus nicht aus Ticonius, sondern grösstenteils aus Isidors Etymologiae [2]). Bei der Rekonstruktion des Ticonius stehen wir natürlich überall da auf ganz sicherem Boden, wo zu Beatus sich Parallelen bei Primasius und Ps. Augustin finden. Nur ist eines dabei zu beobachten. Beatus, Primasius und Ps. Augustin sind zugleich auch von dem Kommentar des Victorin abhängig [3]). Dieser, der ja glücklicherweise vorhanden ist, ist jedesmal erst von den gemeinsam in den drei Zeugen enthaltenen Stücken abzuziehen, erst dann bleibt Ticonius übrig. Ferner ist zu beachten, dass Primasius und Ps. Augustin sehr vieles von den specifisch donatistischen Auslegungen beseitigen, während Beatus mit grösster Harmlosigkeit abschreibt. Beatus hat daher sehr oft allein Partien erhalten, welche die beiden andern Zeugen gleicher Weise auslassen. Ticonius' Auslegungen sind jedoch so charakteristisch und originell, dass sie mit leichter Mühe wiederzuerkennen sind.

Der Kommentar des Donatisten Ticonius [4]) wurde geschrieben, nachdem eine grosse Verfolgung gegen die Donatisten stattgefunden hatte, in einer verhältnismässig ruhigen Zeit.

[1]) Haussleiter a. a. O. glaubt in dieser Summa den Kommentar des Hieronymus entdeckt zu haben. Es lassen sich jedoch entscheidende Gründe dagegen geltend machen.

[2]) Haussleiter findet gerade hier Ticoniusfragmente, doch glaube ich, dass was im Prologus steht, entweder von Isidor oder von Beatus stammt.

[3]) Das hat Haussleiter in seiner sonst so vortrefflichen Untersuchung nicht gesehen und sich den Weg zu dieser einfachen Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten durch die komplicierte Annahme versperrt, dass Victorin nach Ticonius durch Hieronymus überarbeitet sei. Doch hat H. nach Entdeckung des echten Victorin diese Hypothese aufgegeben.

[4]) Ueber Tic. vgl. Gennadius de viris illustribus 18, ferner Augustinus de doctrina Christiana 30. (A. führt die Auslegung des Tic. über die Engel an, hat also den Kommentar gekannt.)

Als Zeitbestimmung für den Kommentar lässt sich die Auslegung von Apk 11 2 verwenden. Die $3^1/_2$ Jahre der beiden Zeugen, d. h. der ecclesia, berechnet Tic. auf 350 Jahre, vom Tode des Herrn an gerechnet. Da er das Ende der Welt sehr nahe erwartete, so kommen wir mit dieser Zeitbestimmung in die Zeit vor 380. Dieselbe Zeitbestimmung übrigens, die auch für die regulae [1]) desselben Schriftstellers gilt.

Ticonius ist Donatist. Er findet in der Apk durchweg die Leiden und Hoffnungen seiner Kirche geweissagt [2]). Er sieht in den gegen die wahre Kirche verbündeten Tiermächten das den Donatisten feindliche weltliche Regiment und die falsche Bischofskirche. Wie es scheint bekämpft er auch eine Richtung innerhalb der eignen donatistischen Partei [3]). Denn während er für gewöhnlich nur eine Dreiteilung der Menschen in pagani, vera et falsa ecclesia kennt, erwähnt er gelegentlich als vierten Teil noch das Schisma und spielt dabei wohl auf Vorgänge in Afrika an [4]). Die Anhänger der katholischen Kirche sind ihm durchwegs die falsi fratres und hypocritae. Doch sind — und hier beginnt nun die charakteristische Eschatologie des Ticonius — keineswegs in jener Kirche der falschen Bischöfe alle Mitglieder der wahren Kirche verschwunden. In Afrika freilich ist in offenem Kampf die wahre Kirche offenbart worden. Aber dass nicht in Afrika allein das Wort Gottes bewahrt geblieben ist, beweist für Ticonius die Weissagung, die Philadelphia gegeben ist [5]), dass eine Versuchung über die gesamte Erde kommen soll. Es wird die Zeit kommen, in der die wahre Kirche nach den Verfolgungen in Afrika in der ganzen Welt ihre Predigt hören lassen wird. Dann wird überall eine neue separatio eintreten [6]). Wer dann noch von der Kirche sich trennt, wird keine Zeit mehr haben zurückzukehren [7]). Die wahre Kirche und die falsche Kirche werden auf der ganzen Erde zur Erscheinung kommen [8]). Dann wird

[1]) ed. Burkitt Texts and Studies III 1 Cambridge 1894.

[2]) Des Tic. Kommentar als Quelle für den Donatismus auszuschöpfen, wäre eine lohnende Arbeit. Hier ist nicht der Ort dazu. Ich mache besonders auf die Auslegung des vierten Rosses in Cap. 6, der beiden Zeugen in Cap. 11, des zweiten Tieres in Cap. 13, dann namentlich auf die Auslegungen von Cap. 16 und 17 aufmerksam.

[3]) Tic. gehörte zu den gemässigten, er hält an der Einheit der Kirche in den Sakramenten fest, s. den interessanten Abschnitt Beatus p. 56: baptisma non iteramus.

[4]) Beatus 298. [5]) Beatus 212.

[6]) In Apk 10 11, Beatus 390, vgl. auch die leider nur in einem verdorbenen Text erhaltene Auslegung zur 6. Posaune Beatus 378.

[7]) Beatus 215.

[8]) vgl. die Auslegung des dreifach gespaltenen Babylon Beatus 487.

endlich die grosse Verfolgung beginnen, die dreieinhalbjährige Zeit [1]) des Antichrist.

Die von Tic. sehr konsequent festgehaltene Methode der Auslegung der Apk ist eine streng spiritualistische [2]), und die einheitliche geschlossene Durchführung dieser Methode ist es wohl gewesen, die dem Kommentar seinen ungeheuren Einfluss für die Folgezeit verschafft hat. Mit dem letzten Rest historisch-realistischer Deutung ist hier aufgeräumt. Ausdrücklich polemisiert Tic. gegen die Deutung der beiden Zeugen auf bestimmte Persönlichkeiten. Die beiden Zeugen sind die Kirche, die durch die beiden Testamente predigt. Die dreieinhalb Jahre sind die 350 Jahre, in welchen sie bereits Zeugnis ablegt, die Auferstehung der Zeugen die allgemeine Totenauferstehung. Das Tier ist das Symbol für die weltliche Macht, die sieben Häupter bedeuten alle Könige der Welt, die zehn Hörner alle Königreiche, das achte Haupt, das doch zu den sieben gehört, oder das zum Tode verwundete Haupt, ist das falsche, verweltlichte Priestertum, das zur Welt gehört, obwohl es nicht zu ihr zu gehören scheint, und das anstatt des gekreuzigten Christus seine eigne Ehre oder gar den Satan verkündigt (Apk 13 11). Die Zahl Apk 13 18 — T. liest 616 — deutet er in irgend einer nur dunkel überlieferten Weise als Monogramm des Antichrist. Dieser selbst aber ist ihm, wie es scheint, keine Einzelpersönlichkeit mehr [3]), sondern vielmehr die Zusammenfassung der gesamten gottfeindlichen Macht, die am Ende der Welt in einer über die ganze Erde entbrennenden Verfolgung (s. o) der wahren Kirche gegenübertreten wird. Besonders hat Tic. in einer Beziehung den grössten Einfluss auf die Folgezeit errungen und dies nicht blos auf dem Gebiet der Exegese. Seine Auslegung ist von geradezu geschichtlicher Wichtigkeit geworden, insofern gerade durch sie endgültig mit allen chiliastischen Neigungen und aller realistischen Eschatologie in der lateinischen Kirche gebrochen wurde. In klarer und bestimmter Weise wird bei Tic. zuerst die Idee vom tausendjährigen Reich, vom Binden des Satans durch den

---

[1]) An dieser Zeitbestimmung für die Dauer der Zeit des Antichrist hält Tic. fest.

[2]) S. die vorzügliche Charakteristik bei Gennadius a. a. O.; exposuit apc. J. ex integro nihil in ea carnale sed totum intelligens spirituale. mille quoque annorum regni in terra justorum post resurrectionem futuri suspicionem tulit.

[3]) Ich will hier keine ganz bestimmte Behauptung aufstellen, aber alles in allem erwogen scheint Tic. einen persönlichen Antichrist nicht angenommen zu haben (vgl. die Ausführungen bei Beatus 212, 420—26, welche sicher auf Tic. zurückzuführen sind).

Engel (Apk 20 1ff., nach Tic. die Besiegung des Starken Mt 12 29 durch die erste Erscheinung Christi), die tausendjährige Herrschaft der Heiligen (die Zeit der Kirche von der ersten Ankunft des Herrn bis zu seiner Wiederkunft) umgedeutet [1]).

Eingeteilt war das Werk des Ticonius nach Beda [2]) in drei Bücher. Nun hat Beatus als Ueberschrift seines zweiten Buches (das bei ihm nur die Auslegung zu Apk 2 und 3 enthält): liber hic continet quattuor animalia et quattuor equos et animas interfectorum et quattuor ventos et duodena millia. Diese zu seiner Einteilung nicht passende Inhaltsangabe hat Beatus, wie Haussleiter richtig gesehen hat, aus dem Kommentar des Ticonius abgeschrieben. Danach enthielt das zweite Buch des Ticonius die Capitel 4—7 [3]) (genauer 8 1). Des Tic. Disposition der Apk beruht auf einer durchgeführten Rekapitulationstheorie. Ueber sein System spricht er ausführlich am Ende von Cap. 6 der Apk (Beatus 314) [4]) animadvertendum praeterea est et ante oculos cordis habendum narrationis genus, quod spiritus s. in isto libro in omni periocho servavit: usque [5]) ad sextum enim numerum ordinem custodivit et praetermisso septimo recapitulat et duas narrationes quasi ordinem secutus in septimo concludit; sed ipsa recapitulatio pro locis intelligenda est. aliquando enim ab origine passionis, aliquando a medio tempore, aliquando de sola ipsa novissima pressura aut non multo ante dicturus recapitulat. Tamen fixum servat, ut a sexto recapitulet. Andre Bemerkungen über die Rekapitulationstheorie finden sich nach Beatus 358 (zu Apk 8 2: recapitulat ab origene); 383 (zum Ende von Apk 9, eine ziemlich verworrene Bemerkung [6]), der eine zweite zu Apk 11 4 entspricht, Beatus 400); 451 (zu Apk 14 5: recapitulat a tempore persecutionum in Africa); 455 (zu Apk 14 13,

[1]) Dass diese Auslegung in der lateinischen Kirche neu war, beweist die künstliche Auslegung von Cap. 20, die Hieronymus noch in der Bearbeitung des Victorinkommentars giebt. Denn H. hatte sich seiner Aussage im Prologus gemäss unter den Auslegern der Apk umgesehen. Augustin, ursprünglich Chiliast, ist in der Auslegung von Apk 20 bei Tic. in die Schule gegangen.

[2]) Beda hat den Tic. im Auge, wenn er im Prologus seines Kommentars sagt: quod opus memoratum in tres libellos relevandae mentis gratia findi placuisset. Haussleiter 248.

[3]) Nicht Cap. 2—7 wie Haussleiter will, denn der Satz »liber secundus de septem ecclesiis« der dem »liber hic continet« vorangeht, stammt von Tic.

[4]) Dazu in Primasius eine vollständige Parallele.

[5]) Von hier an eine Parallele in Beda.

[6]) Dazu eine Parallele bei Primasius.

a tempore pacis futurae) [1]); 479 (zu Apk 16 13, ab origine brevius); 485 (zu Apk 16 17, a persecutione novissima); 507 (zum Ende von Apk 17, ab origine et a Christi passione); 522 (19 11, a passione Christi brevius); 545 (20 11); 549 (21 1, a Christi passione, cf. 568). — Man sieht, Tic. hatte bereits ein vollständig ausgebildetes und sehr künstliches Rekapitulationssystem. In der Folgezeit hat dasselbe durchaus die Exegese beherrscht.

Augustin hat in civitate Dei XX, 7—17 Apk 20 und 21 ausgelegt. Bemerkenswert ist, dass er in der Deutung des tausendjährigen Reiches bereits von Tic. beeinflusst ist [2]). Sermo 259 19 ist er noch der Meinung: octavus ergo iste dies in fine saeculi novam vitam significat, septimus quietem futuram sanctorum, in hac regnabit enim Deus in terra (cod. Vatic.), cum sanctis suis, sicut dicunt scripturae. So sagt er auch noch de civitate XX, 7 1; nam etiam nos hoc [3]) opinati fuimus aliquando, und empfiehlt nunmehr eine doppelte Auslegung: donec finiantur mille anni, i. e. aut quod remanet sexto die, qui constat ex mille annis, aut omnes anni, quibus deinceps hoc saeculum peragendum est. Nach der ersten Auslegung wäre Christus innerhalb des sechsten Jahrtausends geboren und das Ende käme also, wenn das, was noch übrig bleibt, vom sechsten Tage abgelaufen ist. Nach der zweiten, der Auslegung des Tic. (s. o.), umfassen die tausend Jahre wirklich die Zeit von der Geburt Christi bis zur Wiederkunft desselben. Doch ist die Zahl 1000 nicht wörtlich zu verstehen, sie ist gewählt, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo. Augustin verzichtet darauf die Endzeit zu berechnen [4]). Auch in seinen übrigen Ausführungen berührt Augustin sich vielfach teils zustimmend, teils polemisch, ohne ihn zu nennen, mit dem Kommentar des Tic. Namentlich ist er von der Methode des Tic. beeinflusst. Er spiritualisiert wie dieser. Nur an der Hoffnung

[1]) Das wird 456 erklärt: ecclesia praecipue post persecutionum flammas in resurrectione albescet.

[2]) Das lässt sich durch eine genaue, freilich recht mühsame Untersuchung beweisen. Durch eine Vergleichung von Beatus und Ps. Augustin lässt sich zunächst der Text des Tic. in den betreffenden Abschnitten fast genau herstellen und auf Grund desselben die Abhängigkeit des Augustin in vielen Einzelheiten von Tic. erweisen. Die Untersuchung ist von mir bis ins einzelne gemacht.

[3]) d. h. die chiliastische Ausdeutung der tausend Jahre.

[4]) Er giebt an, dass einige die Dauer der Kirche auf 400, 500 resp. 1000 Jahre berechnet haben ib. XVIII, 53 1. — Augustin zeigt sich von allen Kirchenvätern, wenn man etwa von Origenes absieht, am skeptischten gegen das ganze apokalyptische Getriebe. Bei ihm findet sich am wenigsten apokalyptisches Material.

der Wiederkehr des Elias XX, 29. XX, 30$_5$ hält er fest [1]). Auch die Deutung des vierten Reiches in Dan 7 und des κατέχων in IITh 2 (XX, 19) auf das römische Reich hält er fest, ersteres unter Berufung auf des Hieronymus Danielkommentar. Dagegen will er die Weissagung von zehn Königen, die am Ende der Welt herrschen sollen, nicht wörtlich verstanden haben. Die Nerodeutung kennt er, aber weist sie als Absurdität zurück (XX, 19$_3$). Ganz in den Bahnen des Tic. wandelt er, wenn er, das Tier XX, 9$_3$ auf die impia civitas deutend, fortfährt: imago vero eius simulatio eius mihi videtur in eis videlicet hominibus, qui velut fidem profitentur et infideliter vivunt. Mit Tic. endlich teilt er die Rekapitulationstheorie XX, 17: »et in hoc quidem libro . . . obscure multa dicuntur, ut mentem legentis exerceant, et pauca in eo sunt, ex quorum manifestatione indagentur cetera cum labore, maxime quia sic eadem multis modis repetit, ut alia atque alia dicere videatur [2]).

Weniger entschlossen als Ticonius und Augustin verfährt in der Methode Hieronymus. Er hat den Kommentar des Victorinus bearbeitet und das Ende desselben selbst geschrieben. Seine unendlich geschrobene und künstliche Auslegung von Apk 20$_{1}$ff. [3]), beweist, dass H. den Ticonius nicht gelesen hat. In der Vorrede zum Kommentar (s. o.) verspricht H., dass er einen eignen Kommentar schreiben wolle. Ob dieser Plan zur Ausführung gekommen ist, ist zweifelhaft. Jedenfalls liegt jener nicht in der Summa des Beatus-Kommentars vor, wie Haussleiter meinte. In einer Münchener Handschrift Cod. Lat. 14469 Saec. IX findet sich fol. 130 seq. ein kurzer Kommentar zur Apk [4]) mit der Ueberschrift: Incipit commentarius sancti Hieronymi. Der Kommentar wird mit Hieronymus wenig zu thun haben. Wenn auch manche originelle und archaistische Auslegungen (mannigfache Anklänge an die Antichrist-Tradition) [6]) und Namenerklärungen, wie Hieronymus sie liebt, in demselben vorkommen, so finden sich entschiedene Anklänge an spätere Kommentare (Ansbertus Haymo) in demselben [7]).

---

[1]) Allerdings ohne Berücksichtigung von Apk XI. A. fasst den Elias als Bekehrer der Juden auf.

[2]) vgl. Lücke 993$_4$.

[3]) Den Chiliasmus verwirft H. bestimmt. Vallarsi V, 671. cesset ergo milia annorum fabula.

[4]) vgl. Haussleiter a. a. O. 253.

[5]) So die Bemerkung, dass die Zahl 666 juxta hebraeam linguam zu deuten sei (doch vgl. den Kommentar des Haymo).

[6]) So wird vom Tier (zu Apk 13$_{18}$) gesagt: quia fingebat se legem observare per septem dies.

[7]) So in der Auslegung der sieben Posaunen; — die singuläre

Die Frage, ob Hieronymus einen Kommentar zur Apk geschrieben hat, wird also noch in dubio bleiben müssen.

Sehr interessant ist des Hieronymus principielle Ausführung über die Methode der Auslegung der Apk in Isaiam Lib. XVIII Prooem.: quam si juxta litteram accipimus, judaizandum est, si spiritualiter, ut scripta est, disserimus, multorum veterum videbimur opinionibus contraire Latinorum Tertulliani, Victorini, Lactantii, Graecorum ut ceteros praetermittam Irenaei tantum faciam mentionem, adversus quem Dionysius Alexandrinus scribit librum irridens mille annorum fabulam, . . . cui duobus voluminibus respondit Apollinaris, quem non solum suae sectae homines, sed et nostrorum in hac parte dumtaxat plurima sequitur multitudo, ut praesaga mente jam cernam, quantorum in me rabies concitanda sit [1]).

Hieronymus steht deutlich in der Uebergangsperiode von einer in der lateinischen Kirche allgemeiner herrschenden realistischen Auslegungsmethode zu einer spiritualistischen. – Interessant ist auch sein Bericht, dass in der Menge die realistisch-phantastische Auffassung noch immer die herrschende sei, und sie wird es auch geblieben sein. H. selbst schwankt in der Auslegung sehr stark zwischen den beiden Methoden, er gab mit doch nur schwachen Aenderungen den realistischen Kommentar des Victorin heraus. In dem hier in Betracht kommenden Danielkommentar ist er beeinflusst durch die echt historische Betrachtungsweise des Porphyrius, den er bekämpft. Daneben zeigt er ziemlich genaue Bekanntschaft mit der Tradition vom Antichrist [2]). Er (wie Augustin) kennt noch die Nerodeutung, aber er lehnt sie ab: (in Dan 11$_{30}$ Vallarsi V, 715) unde multi nostrorum putent ob saevitiae et turpitudinis magnitudinem Domitium Neronem Antichristum fore. In der Auffassung der beiden Zeugen schwankt er zwischen der Elias-Henoch-Deutung und der andern, dass dieselben die beiden

---

Deutung des Schwanzes des Drachen auf den Antichrist finde ich bei Haymo.

[1]) Im Kommentar des Joachim von Floris (s. u.) finde ich unter des Hieronymus Namen (fol. 146 b) folgende Ausführung: licet autem non contradixerit H. ei, qui se interrogavit, utrum Henoch et Elias secundum apocalypsim Joannis essent morituri, in spiritu tamen esse intelligendum, potius quam ad litteram asseruit dicens: de Enoch et Helya, quos venturos apocalypsis refert et esse morituros, non est huius temporis disputatio, cum omnis ille liber aut spiritualiter intelligendus sit, aut si carnalem interpretationem sequemur judaicis fabulis acquiescendum sit. — Woher stammt dieser Satz? Ein echtes Wort des H. scheint es zu sein.

[2]) S. Bousset Antichrist im Register unter Hieronymus, vgl. noch Vallarsi IV, 468 in Ezech. 40$_5$ (der Antichrist ein König der Juden).

Testamente seien in Sacharjam 4$_{11}$. VI, 814, in Am 9$_2$. VI, 347, in Mal 3$_5$f. VI, 985. Eine spiritualisierende Auslegung von Apk XI giebt er ep. 46$_6$; sein Wort (ep. 53$_8$): apocalypsis tot habet sacramenta quot verba, drückt seine Stimmung am besten aus und ist bei allen nachfolgenden Exegeten ein geflügeltes Wort geworden.

4. *Die späteren Ausleger der griechischen Kirche.*

Für die unter dem Einfluss des Dionysius und Eusebius stehende Stimmung der griechischen Kirche hinsichtlich der Apk ist es charakteristisch, dass das Buch vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts keine zusammenhängende Auslegung gefunden hat. — Andreas, Bischof von Caesarea, war der erste in der griechischen Kirche, der sich an dies Unternehmen wagte [1]). Die Zeit in der er schrieb, lässt sich daraus bestimmen [2]), dass er als Auktoritäten die Väter bis Epiphanius und Cyrill von Alexandria citiert, und fol. 94$_{41}$ von den Hunnen redet: *ἃ καλοῦμεν οὐννικὰ πάσης ἐπιγείου βασιλείας ὡς ὁρῶμεν πολυανθρωπότερα καὶ πολεμικώτερα* [3]). Als seine Gewährsmänner führt er ausser den genannten noch Irenaeus, Hippolyt, Methodius, Gregor v. Nazianz an. Dem letzteren entlehnt er wesentlich dogmatischen Stoff. Der Hauptsache nach lehnt er sich in seinen Deutungen an Irenaeus und Hippolyt an, auch wo er nicht citiert. Gregor v. Nazianz entlehnt er die dogmatischen Ausführungen, dem Epiphanius die Deutung der zwölf Steine Cap. 21, dem Methodius folgt er in der Auslegung des 12 Cap. [4]). Als seine Methode bezeichnet er selbst in der Einleitung die origenistische (des dreifachen Schriftsinnes) [5]).

---

[1]) A. giebt selbst keinen Vorgänger seiner Schrift an. Eine kritische Ausgabe seines Kommentars lieferte Fred. Sylburg: Andreae ep. Caesar. . . in Joannis apoc. Commentarius, Theodoro Peltano interprete e typog. Hier. Commelini 1596.

[2]) Rettig StKr 1831, über die Zeugnisse des Andreas und Arethas, — für die Echtheit der Apk. (Lücke 525).

[3]) Nach 453 (Tod des Attila) verschwinden die Hunnen wieder rasch aus der Geschichte.

[4]) Irrtümlich erwähnt H. den Hippolyt als Vertreter der Auslegung, dass unter dem ersten Tier in Cap. 13 der Antichrist zu verstehen sei, neben Methodius.

[5]) Eine Reihe von Erwähnungen älterer namenloser Auslegungen finden sich ausserdem. Interessant ist die Bemerkung, dass einige das sechste Siegel auf die Belagerung Jerusalems durch Vespasian, die Versiegelung der 144000 auf die Errettung der Judenchristen aus Jerusalem bezogen. Nach einer andern Auslegung werden die sieben Siegel auf das Leben Jesu bezogen, das tausendjährige Reich auf die

Mit der Rekapitulationstheorie scheint Andreas im Princip unbekannt zu sein. Auf der andern Seite nähert er sich derselben in der Auslegung dennoch. Er deutet das erste Siegel auf die Predigt der Apostel, das zweite auf die Märtyrer und Lehrer, das dritte auf den Abfall vom Glauben, das vierte auf eine Hungersnot unter Maximianus, das fünfte auf die Klagen der Märtyrer, mit dem sechsten kommt er schon in die Zeiten der Verfolgungen des Antichrist. Die siebente Posaune bedeutet die Auflösung der *γηίνης πολιτείας*. Die sieben Posaunen sind die Plagen der letzten Tage, durch deren Erduldung den Verdammten die Höllenstrafen gelindert werden, die sieben Schaalen werden ähnlich gedeutet[1]). Die beiden Zeugen sind auch nach ihm Elias und Henoch, der Antichrist[2]) ein jüdischer Herrscher aus dem Stamm Dan (in Apk 7 5ff. 16 12), der sein Heerlager einst in Jerusalem aufschlagen wird[3]). Cap. 13 und 17 werden durchweg nach Irenaeus und Hippolyt erklärt. Doch wird Babylon nicht auf Rom, sondern auf die gesamte weltliche Macht gedeutet, und die sieben Häupter — trotz Erwähnung der Deutung des Hippolyt — auf sieben Weltreiche, von denen das sechste, das zur Zeit des Johannes ist, auf Rom, das siebente auf Neu-Rom (Constantinopel) gedeutet wird. Die Deutung, die Andreas von Apk 20 giebt, ist die von Ticonius-Augustin aufgestellte. Der Kommentar des Andreas hat keinen ausgeprägten Charakter. Die verschiedenen Methoden: Rekapitulation und fortlaufende Auslegung, spiritualistische und realistische Deutung wechseln. Aber der Kommentar ist ein interessantes Repertoir älterer und jüngerer Anschauungen.

Lange Jahrhunderte ist dann wieder die griechische Gelehrsamkeit an der Apk vorbeigegangen, bis der Kommentar des Andreas von seinem Amtsnachfolger Arethas neu aufgearbeitet wurde. Nach Fabricius Bibl. Graeca ed. Harl. VIII

Zeit zwischen Taufe und Tod Christi. Eine Spur von der Nerosage findet sich zu Apk 13 3 *εἴτε τινὰ τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ τεθνατῶσθαι ἢ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Ἀντιχρίστου διὰ γοητείας ἀπατηλῶς ἀνίστασθαι φαινόμενόν φασι.* Es wäre von grossem Interesse zu wissen, woher namentlich die Deutungen auf die Zeit des jüdischen Krieges stammen (etwa von Hippolyt?).

[1]) Nach Andreas geht aus der siebenten Posaune (= dem dritten Wehe) alles übrige noch folgende hervor. Aber dies bleibt nur Andeutung, zu einem energischen Erfassen des Zusammenhangs der Apk kommt es nicht.

[2]) Auch dem Andreas ist eine umfassende und phantastische Tradition vom Antichrist bekannt (Bousset Antichrist s. das Register).

[3]) An Deutungen der Zahl 666 findet sich neben den bekannten auch die auf Benedictus.

696 wäre Arethas (nach Casimir Oudinus) derselbe, welcher de translatione Euthymii Patriarchae (911 †) geschrieben hätte, danach wäre dann seine Zeit zu bestimmen [1]). Der Kommentar führt den Titel: *συλλογὴ ἐξηγήσεων ἐκ διαφόρων ἁγίων ἀνδρῶν εἰς τὴν Ἰωάννου ἀποκάλυψιν.* Er ist zuerst erschienen als Anhang der Werke des Oecumenius (Verona 1532 [1]. Paris 1631 [2], übersetzt von Joh. Hentenius Paris 1547), und zu finden bei Cramer, Catena in epistolas catholicas, accesserunt Oecumenii et Arethae commentarii in Apocalypsim Oxon 1840. Der falsche Titel rührt daher, dass vor dem Kommentar einleitende Bemerkungen des Oecumenius sich finden. Der Specialtitel des Werkes lautet hier: *ἐκ τῶν Ἀνδρέα — εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν πεπονημένων — συνόψις σχολικὴ παρατεθεῖσα ὑπὸ Ἀρέτα ἀναξίου ἐπισκόπου Καισαρίας Καππαδοκίας.* Der mit diesem Kommentar von Cramer zugleich (aus Cod. Coislin 224. ib. 497ff.) herausgegebene ist keineswegs ein Oecumenius-Kommentar, sondern ein verkürzter Andreas-Kommentar.

Nach den beiden mitgeteilten Ueberschriften giebt sich der Kommentar als Katene zu erkennen, nach der letzteren als Bearbeitung des Andreas. Dem entspricht auch der Charakter des Kommentars, er ist eine einfache Bearbeitung des Werkes des Andreas mit eigenen höchst unklaren [2]), resp. textlich verderbten Zusätzen. Andreas wird dann und wann, bei weitem nicht immer ausdrücklich citiert [3]). Andre Erklärungen werden mit einem *ἄλλως* eingeführt [4]). Ganz merkwürdig ist es allerdings und unerklärlich, dass 469 nach der Bemerkung *Ἀνδρέου* sich die andere findet: *Ἀρέτα ἐκ τοῦ*

---

[1]) Für diese spätere Zeit spricht die von Lücke 525 1 bemerkte Erwähnung der Saracenen (in Apk 13 2, Cramer 372), welche Lücke mit seinem Zeitansatz für den Kommentar (6. Jahrh.) vergeblich in Einklang zu bringen sucht. Lücke folgt hier den Bemerkungen Bengels in seinem apparatus criticus. Aber dass ein Schriftsteller Evagrius (in Apk 10 4) citiert wird, kann doch, selbst wenn man diesen Evagrius datieren könnte, keinen terminus a quo für unsern Kommentar abgeben. Den terminus ad quem erhalten wir wenigstens dadurch, dass des Oecumenius (10. Jahrh.) Name in der Ueberlieferung in untrennbarer Verbindung mit ihm steht (s. o.).

[2]) Interessant sind die grammatischen Bemerkungen des Arethas Lücke 991 Anm. 1.

[3]) cf. 271, 274, 384, 466, 469, 477 (*ἄλλων ἐκ τῶν τοῦ Ἀνδρέα*).

[4]) *ἄλλως* 185, 188, 192, 203, 217, 238, 251, 267. Die Bemerkungen 188, 217 sind grammatischer Art. Besonders interessant sind die Ausführungen zum sechsten Siegel 282. Hier haben wir wohl die Ausführung, auf die Andreas verweist, wenn er mitteilt, dass einige die Vorgänge des sechsten Siegel auf die Zerstörung von Jerusalem beziehen.

αὐτοῦ. Wenn die Stelle ernst zu nehmen ist, wäre demnach der Arethaskommentar garnicht von Arethas.

5. *Die Nachfolger des Ticonius.*

Lud. Alcasar charakterisiert als die erste Gattung der Auslegungen zur Apk diejenigen, welche in der Apk ganz im allgemeinen ohne Weissagung bestimmter Ereignisse und ohne bestimmte Zeitfolge eine Weissagung des Kampfes der Kirche mit der Welt fänden. Und mit grossen Scharfsinn hat er gesehen, wie diese von Ticonius stammende Auslegung die Exegese bis tief ins Mittelalter hinein beherrschte. Nur passt die Charakteristik nicht ganz zu dem Kommentar des Tic., den ja Alcasar selbst nicht kannte. Denn dieser fand in der Apk den ganz bestimmten Kampf der wahren donatistischen Kirche mit der falschen Staatskirche und den übrigen Weltmächten. Aber indem man nun von dem Kommentar des Tic. alles echt donatistische abstreifte, entstand eben jene abstrakte Art der Auslegung der Apk, die Alcasar beschreibt. Derjenige, welcher diese Entwickelung in der Auslegung der Apk herbeiführt, ist Primasius (586 †). Er [1]) hat nach seinem eigenen Zugeständnis den Tic. ausgeschrieben: exundantia reprimens, importuna resecans, impolita componens, catholico moderamine temperans (Prooemium) [2]). Lieber noch ist er natürlich dem Augustin gefolgt, wo es anging: si quae tamen a sancto quoque Augustino testimonia exinde exposita forte repperi, indubitanter adjunxi [3]). Seine Auslegung von Apk 20 ist in der That von Augustin beherrscht. Daneben ist auch gelegentlich der Kommentar des Victorin benutzt [4]). Neben manchen [5]) eignen

[1]) Der Kommentar ist enthalten in der Magna Bibliotheca Patr. Paris 1654; Biblioth. Maxima Lugdun. Vol. X (editio princeps Bas. 1544); über Primasius s. Cassiodor de div. litt. 9: nostris quoque temporibus apoc. episc. Primasii . . . . minute et diligenter quinque libris exposita est. Cassiodor schrieb sein Werk um 556.

[2]) Zum Schluss des Prooemium findet sich das Wort des Hieronymus: apc. Johannis tot habet sacramenta quot verba.

[3]) z. B. deutet er gegen die Auktorität vieler Väter die vier Cherubim mit Augustin so, dass Mt, nicht Mk das Symbol des Löwen bekommt.

[4]) Anders Haussleiter 242. Doch wird die Parallele, die Haussleiter hier zwischen Victorin, Prim., Beatus nachweist, bei Prim. gerade mit einem aliter eingeführt, stammt also nicht aus der Hauptquelle des Prim. aus Tic., sondern aus Vict.

[5]) z. B. vor den sieben Siegeln eine lange Ausführung über den siebenfachen Schriftsinn, die sieben Stufen der Bekehrung, die sieben Tugenden; zu 7 4 eine solche über die Patriarchennamen (nach Hieronymus).

Ausführungen giebt so Primasius den Kommentar des Tic. oft in extenso wieder. Selbst direkt donatistische Ausführungen vermeidet er nicht, obwohl der ursprüngliche Sinn derselben in der veränderten Umgebung kaum wieder zu erkennen ist[1]). Besonders einflussreich für die Folgezeit ist es geworden, dass er die ganze Rekapitulationsmethode, ja die ganze Art, wie Tic. die Apk disponiert, an fast allen Stellen genau mit denselben Worten übernommen hat[2]). Dagegen stellen sich bei Prim. schon wieder realistische Deutungen, welche Tic. gänzlich vermeidet, ein[2]). Er deutet (zu Apk 11 3) die beiden Zeugen wieder auf Elias und Henoch und weiss, dass Elias als Bussprediger unter den Juden auftreten wird. Er weiss wieder etwas von der Abstammung des Antichrist aus dem Stamm Dan (zu Apk 11 7). Das Geschwür 16 2 deutet er darauf, dass die Juden den Antichrist anstatt den Messias als ihren König aufnehmen. Ebenso bringt er in die Deutung von Cap. 13[3]) und Cap. 17[4]) wieder die Erwartung eines persönlichen Antichrist hinein und verwirrt dadurch die principiell spiritualisierende Deutung des Tic. Die vier Engel 7 1 erklärt er für die Weltreiche der Assyrer, Meder, Perser, Römer. Beim zweiten Tier (Apk 13) findet er Beziehungen auf Simon Magus u. s. w. Die wunderliche Ausführung endlich, die Prim. zu Apk 13 18 giebt, dass nämlich *χριστει* (= 1225) die Zahl der Tage angebe, welche der Antichrist herrsche, ist wohl aus einem Missverstand der Deutung des Ticonius entstanden[5]).

Gleichzeitig etwa mit Primasius schrieb Cassiodorus complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin[6]). Er verweist die Leser, die eine ausführliche Belehrung wünschen auf des Ticonius Erklärung und produciert im grossen und ganzen diese. Doch finden sich auch Erklärungen anderer

---

[1]) So finden sich bei der Auslegung des vierten Siegels die charakteristischen Ausführungen des Tic. über die Dreiteilung der Kirche (vera ecclesia, falsi fratres, schismatici) wieder; vgl. namentlich die ganze hochinteressante Deutung von Apk 13 B.

[2]) vgl. namentlich die Ausführungen zum Schluss des sechsten Siegels und der sechsten Posaune.

[3]) Er deutet sowohl den Löwenmund 13 2 wie das eine Haupt 13 3 auf den persönlichen Antichrist.

[4]) Zu Apk 17 11: i. e. antichristus, qui se pro Christo vult suscipi, asserens se quasi mortuum resurrexisse.

[5]) Die übrigen Deutungen des Primasius sind bei Lücke 997 zusammengestellt. Sie sind ein bequemes Mittel, um den weiteren Einfluss des Kommentars zu verfolgen.

[6]) ed. Scipio Maffey Florent. 1721.

Art, wie die Elias-Henoch Deutung, die auf einen persönlichen Antichrist und die Babylons auf Rom.

In diesem Zusammenhang sind ferner die pseudoaugustinischen Homilien[1]) zu erwähnen. Dieselben sind ein ziemlich getreuer Auszug aus Tic. unter teilweiser Beseitigung donatistischer Ketzereien. Hier und da ist Victorin benutzt. In der Auslegung von Cap. 20 (Hom. 17. 18) zeigt sich der Einfluss Augustins. Wo Ticonius von der falschen Bischofskirche redet, spricht der Auszug einfach von Häretikern.

Nach Isidorus Hispalensis de script. eccl. 17 schrieb der Bischof Aprigius (eccl. Pacensis)[2]) einen Kommentar zur Apk: subtili sensu atque illustri sermone melius paene, quam ecclesiastici viri. Den Kommentar hat auch Beatus benutzt, er nennt den Apringius als seine Quelle[3]). Haussleiter machte (a. a. O. 257) auf Nachrichten über diesen Kommentar aufmerksam, welche aus der Bibliotheca vetus Hispana des Nicolaus Antonius stammen. Danach befinden sich Handschriften des Kommentars in spanischen Bibliotheken. Einer Notiz von Mosheim Bibliotheca Bremensis VI 749 folgend, fand ich den Kommentar in dem Handschriften-Katalog des Arnamagnaeanske-Legat (III. Teil 1895) unter Nr. 1927 A. M. 795. 4[4]). Der Kommentar ist nicht vollständig. Er liegt nur vor für Apk 1—57 und dann wieder zu Apk 186 bis zum Ende. Dazwischen steht mit der Ueberschrift deinde explanatio Iheronimi der (von Hieronymus überarbeitete) Victorin-Kommentar. Die Verstümmelung des Kommentars, wenn dieser überhaupt einmal vollständig war, scheint uralt zu sein. Auch in den spanischen Handschriften liegt dieselbe vor[5]). (Bibl. Hispana

[1]) Migne P. L. XXXV. Der Text scheint stark in Unordnung zu sein, wie sich denn auch starke Textvarianten zeigen. Es finden sich fortlaufende Wiederholungen, als wenn die Homilien wirklich gehalten, und zum Schluss die Quintessenz noch einmal zusammengefasst wäre. Aber oft sind die Wiederholungen fast ebenso lang oder länger, als die erste Behandlung des Stoffes, und bringen überdies oft noch Ausführungen anderer Art. Es scheint fast so, als wenn hier doppelte Excerpte in einander geschoben sind. Eine bisher unbenutzte Handschr. findet sich in dem oben S. 66 erwähnten Münchener Cod. Lat. 14469 fol. 67. Die Handschr. scheint nach den bei Migne angegebenen Varianten mit dem Leydener Manuscript verwandt zu sein. In den besseren Handschr. fehlen grosse Partieen (s. Migne). — Auf den Cod. Monacensis machte Haussleiter mich aufmerksam.

[2]) Florez in der Ausgabe des Beatus 44: claruit ab anno 530.

[3]) ed. Florez 1.

[4]) Genaueres siehe in den Nachrichten der K. Ges. d. Wissensch. zu Gött. Philologisch-historische Klasse 1895. II. Bousset Nachrichten über eine Kopenhagener Handschrift etc.

[5]) Zu untersuchen wäre eine Apringius-Handschrift, die sich in

I. 277), und wie mir scheint, zeigt bereits Beatus in den mittleren Partieen keine Spur von einem neben dem Kommentar des Ticonius fortlaufenden andern Kommentar. Der Kommentar selbst ist eine — wie es scheint ziemlich selbständige — aber recht wertlose Arbeit[1]). Wertvoll ist derselbe nur dadurch, dass er uns ein Mittel an die Hand giebt den Kommentar des Ticonius aus dem Beatuskommentar zu rekonstruieren. Denn Apringius war bis jetzt unter den von Beatus benutzten Quellen die einzige unbekannte Grösse. Da der Kommentar fast ganz in den Beatuskommentar übergegangen ist, so habe ich (a. a. O.) eine Kollation der Kopenhagener Handschrift mit der editio Florez des Beatus-Kommentars gegeben.

Beda (735 †)[2]) bekennt in der Einleitung ebenfalls seine Abhängigkeit von dem von ihm sehr geschätzten Ticonius und stellt die sieben Regeln desselben seiner Auslegung voran. Er citiert ihn häufig ausdrücklich. Ausserdem kennt er als belesener Gelehrter den Primasius (in Apk 13 17) Augustin, von dem er namentlich in Cap. 20 beeinflusst ist[3]), Hieronymus, Gregor, auch Cyprian[4]). Im ganzen folgt er in seiner Auslegung mehr dem Primasius als dem Ticonius. Er teilt mit ihm fast alle obengenannten Abweichungen von Ticonius. Er dürfte indessen die Erklärung des Tic. zum siebenten Siegel allein erhalten haben[5]). In seiner Vorrede teilt er die Apk in sieben Teile, eine Einteilung, die der späteren Auslegung weithin zum Muster gedient hat. In der Auffassung der Komposition der Apk folgt Beda noch ganz dem Ticonius resp. dem Primasius. Hier finden sich die Ausführungen des Tic. wörtlich wieder (vgl. zu Apk 6 Ende).

Paris Bibliothèque nationale nouv. acquisitions 1875—91 lat. 1299 findet. Delisle Mélanges de paléographie 1880 61. Ueber Apringius-Handschriften vgl. ferner Migne Tom. 201 1334 (nach einer brieflichen Mitteilung von Haussleiter).

[1]) Ich bemerke, dass die bei Beatus 45 unten, 46 sich findende singuläre Notiz, dass Johannes unter Kaiser Claudius, unter welchem die Act 11 erwähnte Hungersnot stattgefunden, die Apk geschrieben habe, aus Apringius stammt.

[2]) Explanatio apocalypsis; in der Kölner Ausg. Vol. V, Migne P. L. 95.

[3]) Er bringt nach Augustin auch die Symbole der vier Evangelisten.

[4]) Vielleicht auch Victorin vgl. die Deutung der viermal sechs Flügel der Cherubim.

[5]) Post interitum Antichristi requies aliquantula futura creditur in ecclesia.

Ambrosius Ansbertus [1]) schickte seinem schon erschreckende Dimensionen annehmenden Kommentar einen Ueberblick über die Geschichte der Auslegung voran. Er kennt den Kommentar des Victorin in der Bearbeitung des Hieronymus, dann Ticonius, Primasius (und dessen Verhältnis zu Ticonius), als seine bevorzugten Gewährsmänner nennt er Augustin und Gregorius. Hier und da citiert er auch Beda. Die Hauptquelle des Ambrosius ist Primasius. Es finden sich in ihm freilich auch einige direkte Berührungen mit Ticonius, so dass auch dieser Kommentar hier und da zur Rekonstruktion des Tic. heranzuziehen ist. Dem Primasius folgt A. gewöhnlich dem ganzen Gedankenzusammenhang nach und durchsetzt diesen mit ausführlichen Exkursen, langen Erörterungen einzelner Worte und spitzfindigen Fragen, indem er sich dabei vielfach an Gregor anschliesst [2]). Auch den Victorin hat er gelesen und berücksichtigt ihn oft (in Apk 10 11). Die Auslegung des Zahlenrätsels (Apk 13 18) ist eine genaue Addition von Primasius und Victorin II. Auch bekämpft er die Deutungen Victorins, so die Deutung der beiden Zeugen (Elias-Jeremias), so die Nerodeutung (in Apk 17 9. 10. 13 3), die er für eine Absurdität erklärt. Er acceptiert (in Apk 13 1) die alte (Hippolyt-Hieronymus) Auslegung der sieben Häupter des Tieres. Die Rekapitulationstheorie behält er immer noch unter wörtlicher Citation des Ticonius bei (vgl. die Auslegung am Ende von Apk 6). Die Anordnung des Kommentars in zehn Bücher ist zur weiteren Orientierung zu beachten.

Beatus, der durch den Streit mit Elipandus bekannte Mönch und Presbyter, schrieb im Jahre 776 einen Kommentar zur Apk, welchen er dem Etherius widmete [3]). Als seine

---

[1]) Bibliotheca patrum. Colonn. Agripp. 1618 IX 2. Ambrosii Ansberti in Apocalypsim libri X. Das Werk ist dem Papst Stephanus III gewidmet (768—772). Ansbertus war ex Gallorum provincia ortus, intra Samnii vero regionem apud monasterium martyris Christi Vincentii divinis rebus imbutus.

[2]) Genauer verglichen habe ich die Auslegung zu Apk 13. In der zweiten Hälfte derselben finden sich direkte Berührungen mit Ticonius.

[3]) S. Beati Presbyteri in Apocalypsim ed. H. Florez Matriti 1770. Ueber die Zeit des Beatus s. die Einleitung Nr. 65. 70. Ueber die sehr interessante Ueberlieferung des Beatus-Kommentars handelt Conrad Miller Mappa Mundi I. Heft. Die Weltkarte des Beatus Stuttgart 1895. Miller zählt 30 Handschr. auf und sucht dieselben zu klassificieren. Sehr wichtige Handschr. liegen in Paris. Ich habe eine Handschr. der Berliner Bibliothek Ms. theol. lat. Fol. 561 zum Teil kollationiert. Der Text bei Florez ist noch in ausserordentlich verwildertem Zustand. Der Kommentar ist besonders auch wegen seiner Zuthaten (Illustrationen, Weltkarte) interessant.

Quellen nennt er Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Fulgentius, Gregorius, Ticonius, Irenaeus (Victorin?), Abringius, Isidorus. Das Werk beginnt mit der nuncupatio ad Etherium. Dann folgt ein Prologus des Hieronymus, darauf der uns bekannte Prologus desselben zu der Ausgabe des Victorin-Kommentars, dann p. 4—35 eine Summa, die Auslegung zum ersten Kapitel der Apk p. 36—83 (am Schluss der Kommentar des Victorin zu Apk 2 und 3). Dann ein Prologus de ecclesia et synagoga, grösstenteils eine Kompilation aus Isidors etymologiae, p. 84—135, endlich der übrige Kommentar.

Der Kommentar ist eine unglaubliche Kompilationsarbeit. Beatus schreibt sinnlos aus den verschiedensten Schriftstellern ab und kombiniert entgegengesetzte Behauptung mit einer köstlichen und für uns ungemein wertvollen Naivität. Die Kommentare des Victorin, Apringius und Ticonius hat er fast ganz in sein Werk aufgenommen, er unterbricht ihre Ausführungen oft mit seitenlangen Plagiaten aus Gregors Homil. in Ezechielem und Moralien. Den Luxus einer eignen Meinung gestattet er sich fast nirgends mehr.

Beatus glaubt nach seinen Ausführungen zu 7 1ff. in den letzten Zeiten zu leben, er berechnet, dass nur noch 14 Jahre übrig bleiben sollen bis zum Ende des sechsten Jahrtausends (p. 322, Einleitung Nr. 65 ff.), er hatte viel über falsche und heuchlerische Mönche zu klagen (Summa p. 27) und bezog auf diese, wie überhaupt auf alle Namenchristen des Ticonius Polemik gegen falsi fratres. Für uns ist das Werk eine unschätzbare Fundquelle einer alten, verloren gegangenen exegetischen Litteratur [1]).

Wir sahen bis jetzt wie namentlich durch Primasius hindurch, aber auch direkt der Kommentar des Ticonius die

---

[1]) Hervorragend interessant ist auch die 498f. sich findende Nerodeutung mit ihrer ganz singulären (mit Caesar beginnenden) Zählung der Kaiserreiche und ihren Nachrichten über das Leben Jesu. Eine bemerkenswerte Aehnlichkeit hat mit jener Liste die uns bei Tertullian adv. Iudaeos cap. 8 (vgl. Hieronymus in Danielem IX) überlieferte Kaiserliste. Hier ist Caligula dort Claudius ausgelassen. die Zeit des Otho findet sich bei Tertullian auf 3 Monate 5 Tage, bei B. auf 3 Monate 6 Tage berechnet, die des Galba auf 7 Monate 6 Tage, während B. freilich 499 für Galba 3 Jahre 6 Monate angiebt, aber ihn 500 septimo mense imperii sui sterben lässt. (Die Umstellung Galba-Nero ist wohl ein Versehen des B.) Das interessanteste bei alledem ist, dass also Beatus eine Deutung kannte, dergemäss die Apk unter Nero geschrieben ist und Nero der sechste Kaiser war (welcher ist). Alle die Angaben für die Abfassungszeit der Apk (Claudius-Nero-Domitian) finden wir in dem Werk des Beatus neben einander.

Folgezeit mit wenigen Ausnahmen beherrschte, wie andrerseits gerade durch Primasius ein Bruchstück der älteren realistischen Deutung wieder in Umlauf kam. — Auch die folgenden Jahrhunderte bieten noch kein wesentlich andres Bild.

Alcuins [1]) Werk will zunächst nichts andres sein als ein Auszug aus Ambrosius. Das ziemlich umfangreiche Werk Haymos von Halberstadt (843 †) ist thatsächlich ebenfalls ein einfacher Auszug aus demselben Werk. Das zeigt sich schon darin, dass die Anfänge der sieben Bücher in Haymos Kommentar mit den Buchanfängen bei Ambrosius übereinstimmen [2]), und bestätigt sich bei einer genaueren Untersuchung (verglichen wurde von mir die Auslegung zu Apk 1—4 und 13) [3]). So finden sich denn selbst bei Haymo noch jene altbekannten Ausführungen über die Rekapitulationsmethode, und so liegt hier eine lange fast über fünfhundert Jahre reichende Traditionskette vor: Ticonius—Primasius—Ansbertus—Haymo!

Wie Haymo ein Auszug aus Ambrosius, so ist Walafried Strabos Glossa ordinaria [4]) wieder ein Auszug aus Haymo [5]). Eine direkte Berührung des Strabo mit Ausbertus habe ich nicht gefunden. Mit Beda teilt übrigens Strabo die Apk in sieben Teile. So findet man auch noch bei Strabo überall Anklänge an Primasius und Ticonius. Auf Grund der Ausführungen des Ticonius hat sich nun mittlerweile ein schon bei Ansbertus vorhandener aber mit der grösseren Kürze der Kommentare immer klarer heraustretendes bestimmtes Schema der Auslegung gebildet, das dann sehr einflussreich geworden ist. Danach werden die Weissagungen der Siegel so verteilt, dass man in dem ersten die Predigt der Apostel, in dem zweiten die Verfolgungen und die Märtyrer, in dem dritten die Häre-

---

[1]) Migne P. L. 100.

[2]) Im Anfang des zweiten Buches stimmten sie nicht überein, aber Hm. 3 ist = Ab. 5 (Apk 10), Hm. 4 = Ab. 6 (Apk 12 12), Hm. 5 = Ab. 7 (Apk 14 14), Hm. 6 = Ab. 8 (Apk 17), Hm. 7 = Ab. 9 (Apk 19 1).

[3]) Uebrigens kennt Haymo auch Beda und citiert ihn (970D. 971A).

[4]) Migne P. L. 114.

[5]) Das Verhältnis zwischen Ab., Hm. und Strabo dürfte durch folgende Zusammenstellung klar werden. In Apk 4 heisst es bei Ab.: ipse nimirum unigenitus filius veraciter factus est homo, ipse in sacrificio nostrae redemptionis dignatus est mori ut vitulus, ipse per virtutem suae fortitudinis resurrexit ut Leo, ipse etiam post resurrectionem suam ascendens ad coelos in superioribus est elevatus ut aquila. Haymo: significant quoque haec quattuor animalia ipsum dominum Iesum Christum, qui natus est ut homo, passus est ut vitulus, surrexit ut leo, ascendit super omnes caelos ut aquila. Strabo: haec bene repraesentant Christum, qui natus est, passus resurgens ascendens.

tiker und doctores ecclesiae, in dem vierten die falsi fratres (Schismatiker, Scheinchristen) [1]), in dem fünften und sechsten die dem Ende vorhergehenden Begebenheiten geweissagt fand; genau analog erklärte man dann die sieben Posaunen [2]). Bei der fünften Posaune bemerkt Strabo: hic est enim damnatio eorum, quos diabolus immittit ad praeparandos vias ante faciem Antichristi. Dagegen werden dann die sieben Schaalen auf die destructiones iniquorum, qui tempore Antichristi erunt gedeutet [3]). Zu Apk 11—13 finden wir dagegen die alte Deutung des Ticonius in der Umarbeitung des Primasius wieder. Bedeutsam ist noch, dass Strabo in den Cap. 14 auftretenden Engeln christliche praedicatores fand, welche einer dem andern folgen.

Unter den Werken des Ambrosius von Mailand [4]) findet sich das Werk eines Verfassers, der sich, wie aus dem von ihm selbst aufgegebenen Zahlenrätsel mit ziemlicher Sicherheit zu erkennen ist, Berengaudus nannte [5]). Von Auktoritäten citiert er namentlich Gregorius und Prudentius [6]). Er schrieb nach der Zerstörung des Longobardenreiches [7]), er geisselt in der Auslegung von Apk 18 namentlich die Ausschreitung gewisser Archidiakone und höherer kirchlicher Beamte [8]), ihre Simonie und Bestechlichkeit. Die Herausgeber deuten diese Ausführungen auf die kirchlichen Verhältnisse in Gallien am Anfang des neunten Jahrhunderts.

Der Kommentar ist deshalb interessant, weil er in der ganzen Zeit der einzige einigermassen selbständige ist. Vieles erinnert zwar noch in der Auslegung an Ticonius oder an andre Ausleger, aber die meisten Ausführungen sind selbständig und singulär. Wie der Kommentar sich an keinen Vorgänger anlehnt, scheint er übrigens auch keine Nachfolger zu haben. B. teilt sein Buch in sieben Abschnitte, die teils mit denen des Beda, teils mit denen des Ansbertus sich decken. Die sechs Siegel werden hier gedeutet auf die Zeit 1) von Adam

---

[1]) Auch diese Wendung erinnert stark an Ticonius.

[2]) Man fand dann in den sieben Posaunen sieben Klassen von praedicatores (apostoli, martyres, confessores, virgines etc.).

[3]) Wie W. denn überhaupt in den letzten drei Visionen von Cap. 15 an Dinge der letzten Zeit geweissagt fand.

[4]) Benediktinerausgabe II App. 498ff., Migne P. L. 17.

[5]) s. die Einleitung des Kommentars in der Benediktinerausgabe.

[6]) Ausserdem sind 550 Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Augustin genannt.

[7]) vgl. die Deutung der zehn Hörner zu Apk 17 1. Auch findet sich bereits ein Satz aus dem Symbolum Athanasianum 521.

[8]) Quamvis multi ex episcopis ab hoc scelere videantur immunes.

bis Noah, 2) bis zum Gesetz, 3) des Gesetzes, 4) der Propheten, 5) der Märtyrer, 6) der Verwerfung des Volkes und Berufung der Heiden. — Die Posaunenengel sind auch hier praedicatores 1) ante legem, 2) Moses, 3) prophetae, 4) Christus, 5) apostoli, 6) defensores ecclesiae orthodoxae. B. kennt die buchstäbliche und die spirituelle Deutung der beiden Zeugen. Vom siebenten Engel heisst es: praedicatores sancti, qui temporibus Antichristi erunt. Von den drei aufeinander folgenden Engeln ist der erste Christus, der zweite doctores ecclesiae, der dritte praedicatores, qui per tempus Antichristi futuri sunt (vgl. Strabo). Die sieben Häupter des Tieres sind omnes reprobi, der Antichrist das siebente Haupt. Die Hörner sind die Reiche, die einst Rom zerstört haben (Vandalen, Gothen, Longobarden etc.). Die Zahl des Tieres will B. nicht deuten, er meinte, dass es einem begegnen könne beim Nachrechnen einmal seinen eignen Namen oder den seiner Verwandten zu finden.

Des Anselmus von Laon [1] († 1117) enarrationes in Apocalypsin sind in genauer Anlehnung an Walafried Strabos Glosse geschrieben.

Bruno von Aste [2], einer der theologischen Gegner Berengars, lehnt sich in seinem Werk im wesentlichen an Haymo [3] an. Strabo mit seiner straffen Disposition hat noch keinen Einfluss auf ihn gehabt. Er teilt seinen Kommentar in sieben Bücher, teils der Einteilung Bedas, teils der des Ansbertus folgend.

Verhältnismässig selbständig ist der Kommentar des Abts Rupertus v. Deutz [4]. Der Charakter der Auslegung verändert sich allerdings nicht. Wie überall herrscht die Allegorese, die Rekapitulationstheorie, das Vermeiden bestimmter kirchengeschichtlicher Einzeldeutung. Er kennt den Hieronymus [5], auch klingt viel bekanntes im einzelnen durch, aber noch mehr singuläres [6].

---

[1] Migne P. L. 162.

[2] Seine Werke bei Migne P. L. 164. 165. Bruno ist (s. das Prooemium) in der Mitte des 11. Jahrh. geboren, er war Bischof zu Signia in Campanien, er schrieb den Kommentar zur Apk in seinem Greisenalter.

[3] Aus (Ansbertus) und Haymo bringt er zur Zahl 666 die Deutungen Antemos, Arnume, Teitan, Genserikos, Diclux.

[4] Ruppertus Abbas Tuitiensis 1135 †. Migne P. L. 169.

[5] Er bringt zu Cap. 12 3 die Deutung des Tieres mit der Formel des Hieronymus (quod omnes fere scriptores ecclesiastici tradiderunt).

[6] Wie Berengaudus deutet er die sieben Posaunen auf den Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, die sieben Siegel deutet er

Der Einfluss der Glossa ordinaria macht sich dann weiter geltend in dem Kommentar des Richard von St. Victor, der allerdings vorwiegend von dem Werk des Anselm abhängig zu sein scheint, vielleicht auch Haymo folgt. Das feststehende Schema der Auslegung wird befolgt, eignes bringt er fast garnicht [1]).

Dasselbe ist zu sagen von dem Werk des Albertus [2]) magnus. In diesem tritt schon der Charakter der scholastischen Gelehrsamkeit hervor: überall eine genaue Disposition, kleine Exkurse, zahlreiche Bibelstellen als Paralleltexte, Belege und Erläuterungen, im grossen und ganzen auch hier in Anordnung und Einzelauslegung nur Bekanntes [3]).

Ferner ist hierher ein Kommentar zu stellen, der früher dem Thomas von Aquin [4]) zugeschrieben wurde, jetzt ihm jedoch allgemein abgesprochen wird. Er stammt frühestens aus dem 13. Jahrh. Glossa (Walafried oder Anselmus?) Bernhard v. Clairveaux und sogar die Auslegung des Abt Joachim sind hier citiert [5]). Eine bestimmte Wendung gewinnt die Auslegung der vierten Posaune. Hier werden als Prediger gegen die Scheinchristen »pauperes praedicatores« genannt (A 390). — A 395 heisst es paupertas jam omnino et fere ubique percussa est. Vom dritten Stand, dem der Armen, wird gesagt: omnes illam opprimunt et spoliant et nullus eam defendit. Von jenen praedicatores wird behauptet ordo praedicantium, qui modo sunt [6]). Einen besondren Sinn hat es wohl auch, wenn der Verfasser (der Glossa folgend) von den beiden Tieren Cap. 13 das eine auf die principes, das andre auf die falschen praedicatores deutet. Beachte noch die Ausführungen (zu Apk

auf die einzelnen Thaten Christi (eine bei Andreas erwähnte Auslegung). Die bekannten Deutungen der Zahl 666 hat er nicht.

[1]) Migne P. L. 196.

[2]) Opera. Lugdun. 1651. Tom XII; Albertus citiert neben Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Gregorius vor allem Beda und Haymo.

[3]) z. Apk 8 1 lautet z. B. die Erklärung Bedas »qua manifestatur status ecclesiae post interitum Antichristi, bei Richard v. St. Victor: factum est in coelo i. e. in ecclesia silentium i. e. tranquillitas magna ex omni parte parata. Zum sechsten Siegel heisst es bei Alb.: omnes sancti exibunt in medio impiorum. Da haben wir alte Auslegungen des Ticonius, die auf langem Wege bis hierher verschlagen sind.

[4]) Er findet sich in doppelter Form (Recension A und B) in der Gesammtausgabe des Thomas v. Aquin, Parma 1869, XXIII 321ff. 512ff.

[5]) Auch Beda A 408, Boetius A 438, Augustin A 424, Gregorius A 466.

[6]) Zu beachten ist, dass der Verfasser einen ordo praedicatorum weissagt, der nach der Besiegung des Antichrist predigen wird (vgl. unten die Auslegung Joachims).

14₇) über den tertius ordo praedicatorum (praedicatores audacter dicentes veritatem). — Wir gehen nach den angeführten Beweisstellen kaum fehl, wenn wir annehmen, dass dieser Kommentar in Waldenserkreisen entstanden ist. Es ist übrigens bemerkenswert, dass diese charakteristischen Stellen der Recension A sämtlich in B fehlen. Möglicherweise ist B eine kirchliche Umarbeitung von A [1]). B zeigt auch die reguläre Einteilung der Apk in sieben Visionen, während A mit Cap. 17 keinen neuen Abschnitt beginnt, also nur sechs Visionen zählt.

Im folgenden zähle ich vorgreifend die wenigen späteren Kommentare auf, die sich noch immer in demselben Geleise der Auslegung bewegen: 1) Hugo v. St. Caro († 1263) [2]) beruft sich sehr oft auf die Glossa [3]) (des Strabo?), muss aber ausser dieser noch andre Kommentare aus derselben Gruppe ausgeschrieben haben. 2) Interessanter ist im 14. Jahrh. das Werk des Dionysius Carthusius (v. Ryke). Dieser machte den Anfang eines gewissen wissenschaftlichen Kommentarbetriebs. Er kennt neben Augustin und Hieronymus Beda, Haymo, Albertus Magnus, die Glossa, sogar Berengaudus. Er kennt auch den Nicolaus v. Lyra (s. u.) und sucht dessen andersartige Methode Schritt für Schritt zu widerlegen. Mit seinen eignen Auslegungen bleibt er ganz in dem alten Geleise [4]).

So hat von Ticonius her bis tief ins Mittelalter hinein eine bestimmte Methode der Auslegung geherrscht, die in ihrer nüchternen, abstrakten Art seltsam absticht gegen den Charakter der Apk. Von nun aber wird das Bild ein andres. Es beginnt die eigentliche phantastische, apokalyptische Auslegung. Dieser Wandel hängt eng zusammen mit einem stärkeren Anschwellen der apokalyptisch-eschatologischen Stimmung in der späteren abendländischen Kirche. Als allmählich die tausend ersten Jahre der Kirche abliefen, da richtete sich auch der Blick der Christenheit mehr und mehr auf das Ende. Im X. und XI. Jahrhundert wird diese Stimmung eine herrschende,

[1]) In B wird häufiger als in A Gregor citiert.

[2]) Postilla in universa Biblia. Colon. Agripp. 1620 T. VII.

[3]) Einige Sätze finden sich wörtlich in Strabos Glossa (zu Apk 6 5ff. und 21 3), andre habe ich nicht identificieren können (zu Apk 13 18 und 20 1). Meint Hugo hier die Glossa interlinearis (mir nicht zugänglich), oder besass er die Glossa des Strabo in ausführlicherer Form?

[4]) Nach Trithemius de script. eccl. 251 soll Rhabanus Maurus einen Kommentar geschrieben haben, der jedoch verloren gegangen ist. Er würde wohl ebenfalls der oben besprochenen Gruppe angehören.

man wartete allgemein auf das Reich des Antichrist [1]). Manch stolzer himmelragender Kirchenbau verdankt dieser überweltlichen Stimmung sein Dasein, die Kreuzzüge finden nicht zum wenigsten in dieser eschatologischen Stimmung ihren Untergrund [2]). Die Bedrängnisse, welche die Christenheit vom Islam zu erleiden hatte, beförderte dieselbe. Da begann man auch die Apk in andrer Stimmung und mit andern Augen zu lesen.

6. Joachim von Floris.

Eines der merkwürdigsten und für die Geschichte der Auslegung der Apk wichtigsten Werke ist das des Abts Joachim von Floris (1202) [3]). Die Echtheit seiner drei Hauptwerke hat Reuter gegen Preger siegreich erwiesen [4]). Es wird nötig sein, zum Verständnis seines Kommentars eine kurz andeutende Skizze seiner Gesamtanschauung vorauszuschicken [5]). Joachims Gesamtanschauung ist apokalyptisch-eschatologisch, Joachim glaubte wieder einmal, in den letzten Zeiten zu leben. Er berechnet die Dauer der Zeit des neuen Testaments auf 42 Generationen = 1260 Jahre. Dann wird auf die Zeit des Vaters im alten, des Sohnes im neuen Testament, die Zeit des heiligen Geistes folgen, eine Zeit der Ruhe und des Friedens auf Erden, zu der Christus persönlich wiedererscheinen wird. Bei Joachim taucht also, nachdem er lange Zeit verschollen ist, der Chiliasmus wieder auf, wenn Joachim sich auch dagegen verwahrt, als werde jene Zeit gerade tausend Jahre dauern. Die neue Zeit wird nun — das ist für J. charakteristisch — eine Zeit der Mönche sein. Ein neuer Mönchsorden wird dann blühen; war das alte Testament die Zeit der Ehe-

---

[1]) Im zehnten Jahrhundert erst wird wie es scheint die morgenländische Tradition vom Antichrist auch im Abendland lebendig.

[2]) vgl. Lücke 1003.

[3]) Das wenige was wir von seinem Leben wissen — und dies ist noch unsicher — hat Engelhardt (kirchengeschichtliche Abhandlungen Erlangen 1832. 32ff.) zusammengestellt.

[4]) Concordia veteris et novi Testamenti; Expositio apocalypsis; Psalterium decem chordarum; s. Preger das evangelium aeternum und Joachim von Floris 1874. 21, Reuter Geschichte der Aufklärung II 356. Die Auslegung der Apk wird Preger kaum gelesen haben. Dies Werk trägt überall den Stempel der Echtheit; kein Wort, das über die Zeit Joachims hinausführte. Auch die Schilderung des von J. erwarteten Mönchsordens passt keineswegs zu dem Franciskanerorden. J. erwartete vielmehr einen der beschaulichen Ruhe geweihten Eremitenorden.

[5]) Ich schildere hauptsächlich nach der Auslegung zur Apk. Beweise kann man überall finden. cf. Engelhardt 43ff., Reuter II 192ff,

lichen, das neue die Zeit des Klerus, so wird die künftige Zeit, die des heiligen Geistes, die der Mönche, sein. Auf die Zeit des Petrus, die der vita activa, wird die des Johannes, die der vita contemplativa, folgen. Die Erde wird glücklich sein und gedeihen unter einem Mönchsorden von Eremiten, die sich dem beschaulichen Leben geweiht haben. Dann wird man auch altes und neues Testament nicht mehr buchstäblich nehmen, aus beiden vereint wird in der vollkommen geistigen Erfassung derselben (intellectus spiritualis, mysticus) [1]) dann eine neue Offenbarung hervorgehen, wie der Geist aus Vater und Sohn hervorgegangen ist [2]). Dass seine Schriften dies neue evangelium aeternum so enthalten, sagt Joachim nirgends, so weit ich sehe. — J. geht nun in seinen apokalyptischen Berechnungen von der Beobachtung eines genauen Parallelismus zwischen altem und neuem Testament aus. Die 42 Geschlechter, welche das neue Testament umfassen soll, sind z. B. erschlossen aus den 42 Geschlechtern des alten Testaments (Mt 1 17ff. vgl. Apk 11 3). Zwischen den einzelnen Geschlechtern herrscht ein genauer Parallelismus. Es steht z. B. der Prophet Elias in genauer Parallele mit Benedictus, dem Gründer des abendländischen Mönchstums, und Abraham, Isaak, Jacob entsprechen Zacharia, Johannes, Jesus [3]).

Uns interessiert nun ausschliesslich seine Auslegung der Apk [4]). J. schrieb das Werk nach 1195. — Man ist nun von

[1]) Expositio in Apk 95—97.

[2]) Man beachte den engen Zusammenhang der neuen Offenbarung mit der alten. Eine eigentlich neue Offenbarung ist es doch nicht, was J. erwartet, sondern nur eine vollkommen geistige Deutung des alten und neuen Testaments. Den Gesichtspunkt der Aufklärung darf man an Joachim gar nicht einmal heranbringen. Man beachte doch, dass J. die neue Zeit des Geistes mit der leiblichen Wiederkunft Christi beginnen lässt (in Apk 19 11ff.). Viel eher treibt das Evangelium Johannis mit seiner Auffassung vom Geist »Aufklärung«, als der Abt Joachim, der sich freilich auf die bekannten Stellen des Evangeliums beruft, aber im Grunde doch eine ängstliche, an den Buchstaben gebundene Seele ist. Die schärfste Stelle, die Reuter zu Gunsten seiner Auffassung citiert, ist Neander entlehnt. Reuter bekennt aber selbst, dass er diese nicht nachweisen kann. II, 74 Anm. 21.

[3]) Da man immer von einem dieser Drei aus den Beginn des alten, resp. neuen Bundes berechnen kann, so kommt ein gewisses Schwanken in die ganze Rechnung, derer aber J. in seinem System bedarf. Daher kann auch das Ende mit Sicherheit nur auf zwei bis drei Generationen errechnet werden. In der Zeit von 1200—1260 kann nach J. jeden Augenblick das Ende kommen. Diesem Schwanken in den Angaben entnimmt Preger Bedenken gegen die Echtheit der Schriften J.'s, und auch Reuter kann dasselbe nicht enträtseln. 357.

[4]) Expositio magni abbatis Ioachimi in Apoc. cui adjecta sunt

vornherein geneigt, sich von dem Werk die Vorstellung einer apokalyptischen Geheimschrift zu machen. Es ist aber in der That ein grundgelehrtes, ziemlich trockenes und pedantisches Werk (in stark gekürztem Druck 450 Quartseiten einnehmend). J. setzt sich in demselben — es ist das in dieser Zeit ein seltener Fall — mit andern exegetischen Arbeiten auseinander [1]), besonders ausführlich mit Augustin, Hieronymus, Gregor. Er sucht sogar oft eine Grenze zu gewinnen, zwischen dem was man sicher entscheiden könne, und dem was unsicher bleibe. Er betont oft, dass er was er sage nur vermutungsweise sage. Er bespricht sogar Textvarianten und rekurriert auf den griechischen Urtext. Er hat auch die jüngere exegetische Litteratur gekannt, wenn er sie auch nicht citiert. Er teilt sein Buch in acht Teile [2]) und folgt dabei der Einteilung Bedas in sieben Bücher, nur lässt er das siebente Buch mit Apk 20 1 (statt 21 1) beginnen und kennt noch ein achtes (von Apk 20 11 an). Die sechs ersten Bücher der Apk bringen sechs Leidenszeiten [3]) der Kirche, das siebente behandelt »den Sabbat«, das achte die ewige Ruhe. Zunächst kommen für ihn vier Zeiten in Betracht entsprechend den vier ordines der Kirche: die Zeiten der apostoli, martyres, doctores ecclesiae, virgines. Den vier ordines gegenüber stehen als Gegner die Iudaei (Herodes), Romani [4]), Ariani [5]), Saraceni [6]). Wer könnte in diesen Ausführungen das seit Haymo und Strabo geläufige Schema der Auslegung der Apk verkennen! Die fünfte Zeit ist die Zeit des Kampfes der ganzen Kirche gegen Babylon, die sechste die Zeit des Antichrist. Diesen einzelnen Zeiten weist J. nun je einen Teil der sechs ersten Partieen der Apk zu. Aber bei den fünf ersten Teilen steht es nun wieder so, dass in ihnen der auf diesen Teil fallende Kampf nur besonders ausführlich und deutlich behandelt wird. Daneben enthält

eiusdem psalterium decem chordarum. Venetiis in aedibus Francisci Bindoni. 1527 (vorhanden in der Berliner Bibliothek).

[1]) S. namentlich die Auseinandersetzungen über die Elias-Henoch-Deutung (Apk 11 3ff.).

[2]) In der Ueberschrift sind nur sechs Bücher angegeben, aber irrtümlicher Weise.

[3]) Entsprechend sechs Leidenszeiten des Volkes des alten Bundes.

[4]) Von Nero bis Diocletian.

[5]) Wieder vierfach geteilt in die arianischen reges Constantinopolitani, Vandali, Gothi, Longobardi, so dass auf diese Weise die sieben Häupter des Tieres herauskommen (Parallelen bei Rupert v. Deutz u. a.).

[6]) Die Muhamedaner treten in Aegypten als Gegner des Mönchstums auf. Die ganze muhamedanische Religion wird als Antimönchstum aufgefasst.

jeder der ersten fünf Teile wieder rekapitulationsweise die ganze Leidenszeit der Kirche, selbst bis zur siebenten Zeit (Ruhezeit der Kirche) erstreckt sich am Schluss fast jedes einzelnen Teiles die Weissagung. Das System Joachims besteht also in einer ganz künstlichen bis ins Einzelne durchgeführten Rekapitulationstheorie. Jeder einzelne Abschnitt enthält also wieder sieben sich entsprechende parallele Unterabteilungen. Das kann für die Abschnitte Apk 2–3, 4—7, 8—11 18, 15—16 ja mit leichter Mühe durchgeführt werden, aber auch 11 19—14 wird künstlich in sieben Teile zerlegt. Das eigentlich neue, was J. in die Auslegung der Apk hineinbringt, ist nun die Deutung des vierten Zeichens auf Muhamed und die »Saracenen«. Zu vergleichen ist hier namentlich der vierte Abschnitt des vierten Hauptteils (zu Apk 13). Das erste Tier ist der Muhamedanismus, die Todeswunde des Tieres sind die Kreuzzüge. Das Tier ist seitdem trotz wiederholter Bekämpfung immer wieder aufgelebt. Seine Wunde wird ganz geheilt, wenn der elfte König (nach Daniel) kommt, das kleine Horn (vielleicht Saladin), das »neulich« Jerusalem genommen hat. Der Pseudoprophet aber bedeutet die Ketzerei, die neuerdings in der Kirche ihr Haupt erhebt, die Sekte der Patharener [1]). J. hat mit eignen Ohren erzählen hören, dass zwei Abgeordnete der Patharener zu Saladin gekommen seien, um mit ihm ein Bündnis abzuschliessen. In dem sechsten Teil (dem der letzten Zeiten der Kirche) hat J. die Unterabteilung nicht mehr genau durchgeführt. Er kennt hier nur drei Teile. Babylon wird auf das römische Reich gedeutet, das in Weltlichkeit und Laster versunken ist. Das Tier ist der Teufel, dessen sieben Häupter die sieben oben erwähnten Reiche sind. Die sieben Fürsten sind etwas anders zu zählen. Fünf [2]) sind gestorben. Der sechste »welcher ist«, ist vielleicht Saladin, vielleicht auch eine Reihe von zehn Herrschern (Deutung der zehn Hörner). Dieser Fürst, resp. dies Fürstengeschlecht wird Babylon, das römische Reich, vernichten; der Euphratfluss ist bereits ausgetrocknet, d. h. das schützende Heer Friedrichs I. ist vernichtet. Dann [3]) werden

[1]) Ich mache auf die ausserordentlich interessante Schilderung aufmerksam, welche Joachim von diesen bei der Auslegung der fünften Posaune entwirft.

[2]) 1) Herodes cum successoribus, 2) Nero etc., 3) Constantius Arianus etc., 4) Chosroes—Mohamet, 5) Henricus I (wegen des Investiturstreits). Hier kommt J.'s übrigens sonst nicht stark hervortretende hierarchische Stellung zum Ausdruck. Das deutsche Kaiserreich ist ihm nicht der Antichrist, sondern nur ein Teil von Babylon.

[3]) S. die Auslegung zu Apk 20 iff, 210 B.

jedoch die Heiligen, die in Babylon übrig gebliebene wahre Kirche, d. h. die Mönche, jenen Herrscher besiegen. Ein neuer Mönchsorden (oder auch zwei hinter einander; die betreffenden Stellen, zu Apk 14$_{14}$. 17$_{5}$ff., sind schwer zu deuten), der in begeisterten Worten von J. geschildert ist, wird erscheinen und wie ein strömender Regen die ganze Erde erquicken. Es wird ein Orden der seligen Geister sein, der vita contemplativa gewidmet. Darauf wird der siebente König, qui nondum venit, der Antichrist, erscheinen [1]), aber von Christus, der nun persönlich erscheint (zu Apk 19$_{11}$ff.), besiegt werden. Dann folgt die Zeit der Sabbatruhe, der tausend Jahre. Die realistische Deutung von Apk 20 hält J. auch gegenüber Augustin fest. Dann folgt nach J. ein nochmaliges Ausbrechen der Schaaren des Satans, die sich an die äussersten Enden der Erde zurückgezogen hatten, und dann das Endgericht und die Ewigkeit (im achten Teil des Werkes behandelt).

Seit Ticonius ist Joachim der erste Ausleger, der die Apk wieder als ein Buch betrachtete, das wesentlich für seine Gegenwart geschrieben sei. Anknüpfend an eine nunmehr vergangene Epoche der Auslegung macht er den Uebergang zu der eigentlich zeitgeschichtlichen Erklärung des Buches. Das System der Rekapitulation behält er bei und führt es bis ins einzelne aus. Mit ihm gewinnt die Auslegung der Apk neues Leben, sein Buch wurde ein beliebtes Lesebuch für alle, die nach den Zeichen der Zeit forschten.

Dass der Kommentar in der Folgezeit einen ungeheuren Erfolg hatte, hängt von zwei Umständen ab. Einmal war die apokalyptisch-chiliastische Zeitstimmung dem Ton, der hier angeschlagen wurde, günstig. Auch die Hervorhebung des Mönchstums war zeitgemäss. Hauptsächlich aber trug der Zufall dazu bei, dass nun der von Joachim herbeigesehnte und geweissagte Mönchsorden wirklich kam. Nicht lange nachher wurde der Franciskanerorden gegründet [2]). Als dann die rigorose Partei des Ordens zum Papsttum in Opposition geriet, die Stimmung in derselben ganz weltfeindlich und damit

[1]) Es ist auf die Beziehungen Joachims zur Antichristsage zu achten. Es können hier manche interessante Beobachtungen gemacht werden.

[2]) Auch abgesehen vom Franciskanerorden fanden die Anschauungen J.'s lauten Wiederhall, in einer Zeit, in der Innocens III. (1215) die Saracenen für den Antichrist erklärte und die Zeitdauer des Muhamedanismus auf 666 Jahre berechnete, Gregor IX. und Friedrich II. sich gegenseitig den Titel des Antichrist und Drachen zuschleuderten (Gieseler II, 2$_{142}$. Lücke 1005f.), die Päpste in den Ketzern, diese in den Päpsten den Antichrist sahen.

eschatologisch wurde, da fand man dort sich in den Weissagungen des Abts Joachim wieder, und es hiess: die Franciskaner sind der von Joachim geweissagte Orden, der die Welt retten soll. Und diese wieder verehrten J.'s Schriften als ihre heiligen Bücher, als ihr evangelium aeternum.

Im Jahre 1254 schickte der Bischof von Paris an den Papst Innocenz IV. ein Buch eines Franciskanermönches Gerard: introductorius in evangelium aeternum, seu in libros Abbatis Ioachim. Dieser Gerard war der Freund und Genosse des im Jahre 1242 ernannten Franciskanergenerals Johann v. Parma, der wegen seiner spirituellen Gesinnung 1256 abdanken musste, während Gerard für seine treue Anhängerschaft im Gefängnis büssen musste [1]). Die Nachrichten über die sich an jenes Schreiben des Bischofs von Paris anknüpfenden Verhandlungen sind sehr verwickelter Natur [2]). Was uns für den vorliegenden Zweck nötig ist, geht mit hinreichender Deutlichkeit aus den Berichten hervor. Es ergiebt sich folgendes: 1) Die in dem obigen Titel erwähnten libri Ioachimi sind, wie aus den Excerpten des Sitzungsberichtes von Anagni hervorgeht, wirklich die echten Schriften des Abts Joachims (s. o.). Man nannte diese also später in gewissen Kreisen das evangelium aeternum. 2) Der Charakter des introductorius steht nach einigen aus ihm (in dem Protokoll) erhaltenen Sätzen ebenfalls fest. Ich citiere zwei besonders charakteristische: a) quod circa MCC annum incarnationis Dominicae exivit spiritus vitae de duobus testamentis, ut fieret evangelium aeternum. b) quod evangelium aeternum traditum transmissum sit illi ordini specialiter, qui .... procedit aequaliter ex ordine laicorum et ordine clericorum. 3) In der betreffenden Sitzung wurde der Introductorius (October 1255), nicht die — bekanntlich durch Empfehlungsschreiben von Päpsten geschützten — Schriften Joachims verdammt. Deutlich zeigt sich, auch wenn nur dies wenige sicher steht, die Weiterentwickelung der von Joachim ausgehenden Anregung. Seine Schriften sind jetzt bereits evangelium aeternum, eine neue Offenbarung, die aus dem alten und neuen Testament hervorgegangen ist, und der Franciskanerorden ist Träger und Bewahrer dieser neuen heiligen Schriften. So beginnt das bescheidene apokalyptische

[1]) Engelhardt Kirchengeschichtliche Abhandlungen Erlangen 1832.

[2]) s. Engelhardt a. a. O. Reuter Geschichte der Aufklärung II, 198 f. Es kommt hier namentlich auf eine Beurteilung des Sitzungsprotokolls von Anagni an (bei Engelhardt 20, nach Quétif et Echard Script. ord. Praedic. I, 202 f.). Ich finde, dass auch die Ausführungen Reuters die Sachlage noch nicht klargelegt haben.

Büchlein des stillen Mönches Geschichte zu machen. Es war das Panier, um das sich die spirituell gesinnten Franciskaner wider den Papst schaarten. Dass der Einfluss des Joachim immer weiter sich geltend machte, beweist die Thatsache, dass eine Reihe gefälschter Schriften unter dem Namen Joachims auftauchen. So wahrscheinlich noch unter der Regierung Friedrichs II., apokalyptische Kommentare zu Jesaias und Jeremias (die Titel bei Preger Geschichte der Mystik I. 203. Auszug aus dem Jeremiaskommentar bei Engelhardt 47 ff.). Hier in diesen Kommentaren schon kommt eine feindliche Stimmung gegen den Papst zum Ausdruck, freilich wird auch Kaiser Friedrich als Genosse des Antichrist geschildert. Die Franciskaner und Dominikaner sind als Retter der Welt verherrlicht.

Unmittelbar an Joachim schliesst sich dann der Kommentar des Peter Johann Oliva an (um 1300)[1]. Auch er redet von sechs verschiedenen Zeiten der Kirche, die drei ersten zählt er analog dem Joachim, in die vierte verlegt er das griechische Mönchstum, in die fünfte das Mönchstum unter Karl dem Grossen, in die sechste die Reform unter Franciscus. In der Deutung der letzten Zeiten scheint er völlig von J. abhängig zu sein. Doch unterscheidet sich Oliva wesentlich wiederum von Joachim. Während Joachim alle seine Hoffnung auf das neue, durch Jesus selbst herbeizuführende Weltalter des Geistes richtet, bleibt Oliva mit seinen Gedanken bei der Erfüllung der von Joachim für den sechsten status verheissenen Reform der Kirche durch den Franciskanerorden stehen. So treten denn hier nun für den Bestand der katholischen Kirche gefährliche Konsequenzen heraus. In der Erscheinung des Franciskanerordens hat für O. eine neue Offenbarung, gleichsam ein zweites Erscheinen Jesu, stattgefunden. Hier findet sich dann sogar die Aeusserung: status Christi evacuavit. Die Lehrer des sechsten status überragen alle andern an Grösse, daher ist denn auch die Feindschaft der antichristlichen Mächte hier am erbittertsten. Der unmittelbare Vorläufer des Antichrist, der antichristus mysticus, ist das Papsttum, das sich für die spirituelle Auffassung der Regel des Franciskanerordens erklärt hat (241–44). Die Kirche wird in den Tagen des sechsten status zu Grunde gehen, aber den Juden und Heiden wird das Evangelium gepredigt werden (217–219). Als anti-

[1]) In den Processakten des Oliva (Baluzius Miscellanea I.) sind ausführliche Excerpte des Werkes erhalten. Das Datum des Kommentars geht aus 252 hervor, wo seit Pipin dem Frankenkönig 560 Jahre gerechnet werden. 1323 wurde der Kommentar von Johann XXII. verdammt.

christus magnus wird endlich der Kaiser Friedrich II. (redivivus) mit einem Pseudopapa erscheinen (253). Das Kommen Jesu aber wird nicht mit dem siebenten status, sondern erst am Ende der Dinge erwartet. Bei Oliva kann man nun allerdings wirklich von der Idee einer von Franciscus ausgehenden, das neue Testament überbietenden Offenbarung reden. Aber dieselbe ist freilich nicht »aufklärerisch«, sondern schwärmerisch.

Verwandt ist in seinen apokalyptischen Auffassungen Ubertino de Casale [1]). Mir ist von seinen Schriften der arbor vitae crucifixae (Venetiae 1485) zugänglich. In dieser umfangreichen Schrift ist die Auslegung zur Apk namentlich im fünften Buch zu finden [2]). Seine Auktoritäten sind Augustin, Hieronymus, Richard von St. Victor, vor allem Joachim. — Auch für ihn steht die durch Franciscus geschehene Reform im Mittelpunkt seiner Ausführung, auch hier finden wir (wie bei Oliva) die scharfe antipäpstliche Stimmung (verbunden mit einer antikaiserlichen). Das erste Tier (Apk 13) ist ihm Bonifacius VIII., das zweite Benedict XI. Die Schilderung der beiden Päpste bietet ein interessantes Stimmungsbild. Dass die Franciskaner Benedict zu vergiften imstande waren, wie von ihnen das Gerücht geht, wird darnach nicht unwahrscheinlich. Selbst die Zahl 666 wird mit Berufung auf Justin (?) auf *Βενεδίκτος* (mit griechischen Buchstaben) gedeutet. Ein Landsmann von Joachim war Telesphorus (Theolophorus), der im Jahre 1386 einen Traktat de magnis tribulationibus et statu ecclesiae (ed. Venetiis 1516 [3]) schrieb. Calabrien scheint überhaupt seit Joachims Wirken eine Geburtsstätte gerade der bizarresten apokalyptischen Schriften und Einfälle gewesen zu sein. Telesphorus zählt eine ganze Reihe solcher Schriften auf, die er in Cosentia gefunden haben will [4]).

Als Nachfolger des Joachim erwähnt Alcasar noch den Seraphinus Firmanus (de Fermo). Ich weiss über ihn nur, dass von ihm das Werk »in apocalypsim« ed. Antwerpen 1581 geschrieben sein soll. Abhängig von Joachim scheint auch der von Alcasar erwähnte Amius Viterbiensis zu sein, der Cap. 13 auf die Türken deutete und das Weltende auf 1481 berech-

[1]) Ein begeisterter Anhänger Johanns v. Parma.

[2]) vgl. V. 3 eine nicht uninteressante Vergleichung von Jesus und Franciscus, V. 7 (Jesus despectus iterum zu Apk IX), besonders V. 8 (Jesus falsificatus zu Apk XII, XIII, XV, XVI).

[3]) Das seltene Werk war mir nicht zugänglich. Alexandre Oracula Sibyllina II, 296 berichtet darüber.

[4]) Darunter den liber Cyrilli, den liber Joachim, die Weissagung Merlins, zwei spätere Sibyllen etc. Alexandre II, 296.

nete [1]). Petrus Galatinus schrieb ferner (nach Cornelius a Lapide, Prooemium) einen Kaiser Karl V. gewidmeten Kommentar, der nur handschriftlich erhalten ist und im Stil Joachims geschrieben sein soll. Von Joachim abhängig scheint endlich auch Berthold von Chiemsee, der Verfasser des onus ecclesiae, zu sein (vgl. namentlich das 62. Capitel).

7. *Die Apokalypse bei den Vorreformatoren.*

Es wäre eine lohnende Aufgabe, den mannigfaltigen Einflüssen der Apk auf die mittelalterlichen und vorreformatorischen antikatholischen Gemeinden und Kirchenbildungen nachzugehen. Doch ist hier kaum der Ort dazu. Lücke 1011 hat einige Andeutungen in Bezug auf die Katharer [2]), die Apostoliker [3]), die Waldenser [4]), die Hussiten [5]). — Dem Plane dieses Abschnittes gemäss kann ich hier nur auf zusammenhängende Auslegungen der Apk eingehen. Ich kenne aber nur einen hierhergehörigen, einen aus Wycliffitischen Kreisen hervorgegangenen Kommentar.

Wycliffe selbst schrieb seine erste Schrift über die letzten Zeiten der Kirche als eine Frucht seiner Studien der Weissagung des Abtes Joachim [6]). Seit den Verhandlungen von Brügge [7]) scheint W. überzeugt gewesen zu sein, dass das Papsttum das Antichristentum sei. In dem Dialogus [8]) führt er seine Deutung von Apk 20 aus. In dem zweiten Jahrtausend der Kirche (bei Beginn desselben) sei der Satan von neuem losgelassen, die Kirche sei damals von der Nachfolge Christi abgefallen. Daher seien die Bestrebungen frommer Männer Franciskus und Dominikus entstanden. Die ihnen folgenden entarteten Mönchsorden greift W. freilich aufs heftigste an. Aber der Zusammenhang mit Joachim ist deutlich.

Direkt von einem Schüler W.'s stammt der commentarius

[1]) Notizen aus ihm in den Kommentaren von Seb. Meyer und Marloratus (s. u.).

[2]) Gieseler K.G. II, 2560.

[3]) Engelhardt, a. a. O. 89ff. Fra Dolcino verkündigte den Untergang des antichristlichen Papsttums im Jahre 1303 und das Kommen des neuen Zeitalters des Segarelli, Gründers des Ordens.

[4]) vgl. das oben über einen vermutlichen Apk-Kommentar der Waldenser gesagte. Lücke 1011 Anm. 8 teilt mit, dass die Waldenser die Zeit des Antichrist auf 350 Jahre berechnen. Sollte hier noch eine Nachwirkung des Ticonius-Kommentars vorliegen?

[5]) vgl. Neander XI, 339 über die Schrift Milics de antichristo; Bengel erklärte Offenbarung Johannis 1110ff.

[6]) Neander VI, 176. [7]) ebenda 178. [8]) ebenda 228.

in apocalypsin ante centum annos editus[1]), den Luther (Wittenberg 1528) als ein Wahrheitszeugnis aus früherer Zeit herausgegeben hat. Der Kommentar wurde ihm zugeschickt: per optimos viros ab extremis finibus Germaniae nempe e Sarmaticis Livoniisque. — Der Kommentar ist im Jahre 1390[2]) geschrieben. Er scheint aus der unmittelbaren Umgebung Wycliffes zu stammen. Die Ueberzeugung, dass tausend Jahre nach dem Leiden Christi der Antichrist in die Kirche eingebrochen sei, teilt auch der Verfasser. Die ganze Auslegung der Apk wird ihm zu einer Streitschrift wider den Papa antichristus. p. 60 findet sich eine scharfe Polemik gegen die Indulgenzen, p. 64 führt der Verfasser mit Wycliffe Polemik gegen die Bettelmönche. Er kennt (p. 60) das Erdbeben von 1382, das in Wycliffes Leben eine grosse Rolle spielt. Er spricht 130B von »quilibet praedicator de corpore Christi mystico existens«. Der erste Posaunenengel ist der »qui primus omnium papam Romanum declarat Antichristum«. Ganz deutlich spricht endlich folgende Stelle: praedicet namque aliquis praelatis nostris et pseudoprophetis perfectionem, quam profitentur apostolicam, tunc haereticum clamabunt et Lolardum merito comburendum[3]). — Es gewinnt endlich nach den Ausführungen über die beiden Zeugen den Anschein, als schreibe der Verfasser im Gefängnis[4]). Bengel vermutete daher vielleicht mit Recht, dass der Verfasser des Kommentars Joh. Purvaeus ein Schüler Wycliffes sei, der im Gefängnis (1390) nach seines Meisters Lektionen den Kommentar verfasst habe.

---

[1]) Ein Exemplar dieser seltenen Ausgabe befindet sich in der Göttinger Bibliothek 8. Theol. bibl. 236a.

[2]) 170 heisst es: per mille annos, scilicet a tempore passionis Christi usque ad antichristum. sed mille anni elapsi sunt a passione Christi et ultra trecenti quinquaginta septem, quia Christus passus est tricesimo tertio suae aetatis anno, qui additi numero faciunt trecentos nonaginta annos, quae est praesens data nostra. quia sumus in anno ab incarnatione (sollte heissen passione) Chr. millesimo trecentesimo quinquagesimo septimo. ergo trecenti septuaginta (sollte heissen quinquaginta) septem anni elapsi sunt, postquam antichristus primo regnavit. Der Text ist verderbt, werden die genannten Verbesserungen eingesetzt, so ist alles klar. Man darf sich durch die Fehler im Text nicht verleiten lassen 1357 als Zeit des Kommentars zu bestimmen. Im Kommentar selbst ist 61B das Jahr 1382, 122B gar 1389 erwähnt.

[3]) vgl. Neander VI, 187, ferner den Kommentar 120B.

[4]) vgl. 101ff. (102: et steterunt super pedes suos i. e. propriis doctrinis tam in carcere elaboratis incumbunt, qui prius minus instructi et nimis debiles contra antichristum fuerunt, tam propter defectum sanctitatis vitae, quam intellectus scripturarum, quibus longa vexatione virtutis et studii jam sufficienter imbuuntur.)

Der Kommentar zeigt keine Beeinflussung von Seiten Joachims. Citiert sind die glossa interlinearis (63 B), Augustin, Beda (83), Haymo (75). Im Anfang findet sich daher das gebräuchliche Schema der Erklärung. Aber schon beim vierten Siegel sind die »hypocritae« oder »falsi fratres« der gewöhnlichen Auslegung die Anhänger des Papsttums geworden. Vom sechsten Siegel an ist alles auf die letzte Zeit bezogen, und jedes Wort eine bittere schneidende Polemik gegen das Papsttum. Im sechsten Siegel sieht der Verfasser das unheilvolle Schisma der römischen Kirche geweissagt, namentlich gegen Urban VI richtet er seine Polemik. Die alte Einteilung der Apk in sieben Visionen behält er bei.

So verläuft also die Geschichte der Auslegung der Apk vom vierten bis ins dreizehnte und vierzehnte Jahrhundert hinein unter dem Einfluss hauptsächlich zweier Werke, der Kommentare des Ticonius und des Joachim von Floris. Es haben sich bis jetzt zwei Stilarten derselben herausgebildet; eine vollkommen nüchterne, abstrakte, fast jeder Anspielung auf Zeitverhältnisse des Auslegers ermangelnde und eine mehr phantastisch apokalyptische, welche die grossen Ereignisse der jeweiligen Gegenwart in der Apk angedeutet findet und aus ihr auch die Zukunft zu berechnen unternimmt. Die letztere lehnt sich dabei an die erstere an. Eine eigentliche »weltgeschichtliche« Ausdeutung der Apk bringen beide noch nicht. Man findet nur ganz allgemein die Hauptmomente der Entwickelung angedeutet. Beide Methoden basieren ausserdem auf der Rekapitulationstheorie.

8. Die weltgeschichtliche Deutung der Apk, Nicolaus von Lyra.

Eine neue Epoche, freilich keinen neuen Fortschritt in der Auslegung der Apk bezeichnet das Werk des Nicolaus von Lyra[1]). Geschrieben ist sein Kommentar zur Apk 1329[2]). Zum ersten Male ist hier von Anfang bis zu Ende eine fortlaufende weltgeschichtliche Deutung durchgeführt. Mit den Siegeln kommt Lyra bis in die Zeit Domitians, es folgt in den sieben Posaunen die Zeit der Ketzer von Arius bis zu dem Patriarchen Anthemus[3]). Apk 12 findet er den Kampf

[1]) Lyras Postille wurde sehr oft aufgelegt. Ich benutze die Ausgabe Nürnberg 1493 (mit den »additiones« Pauli Burgensis).

[2]) s. die Berechnungen der Zahl 666.

[3]) Wir finden hier, allerdings jetzt nicht mehr in wiederholter Rekapitulation, sondern in einfacher fortlaufender Deutung, die alte Reihenfolge: Verfolgungen, Ketzer, Saracenen (vgl. Joachim).

des Chosroes mit Heraclius, in dem ersten Tier (Apk 13) den Sohn der Chosroes, in dem zweiten Muhamed[1]), Apk 14 Pipin und Karl den Grossen. Mit den sieben Schalen beginnt die Geschichte der Kreuzzüge, 19 11 ff. wird auf Balduin, den ersten König von Jerusalem, bezogen. Selbst über den Abschnitt Apk 20 1 ff. geht Lyra mit seiner kirchengeschichtlichen Deutung hinweg. Er sieht dort den Streit zwischen Calixt und Heinrich V. geweissagt. Die Bindung des Satans wird auf die Begründung des Predigerordens bezogen. Mit dem nochmaligen Ausbruch des Satans soll dann das Ende kommen.

Die nach Alcasar von Lyra abhängigen Kommentare des Petrus Aureolus[2]), Ederus, Lizarazus, Antonius Florentinus, Coelius Pannonius sind mir sämtlich nicht zugänglich. Man ersieht jedoch schon aus dieser Reihe von Namen, welchen Einfluss die Methode des Lyra sehr bald gewann.

9. Luther und seine Nachfolger[3]).

Luther hat sich zuerst 1534[4]) daran gemacht, seine Anschauungen von diesem Buch zu fixieren. Er folgte in der Methode durchaus dem Lyra. Die sieben Gemeindeschreiben werden freilich mit gesundem Takt nicht kirchengeschichtlich gedeutet, und in den sieben Siegeln findet L. ganz allgemein grosse Plagen, welche die gesamte Kirche betreffen. Dann aber werden (im engen Anschluss an Lyra) die sieben Posaunen auf Ketzer bezogen, in der sechsten treten die Saracenen auf[5]). Der Engel Apk. 10 ist für L. das Papsttum. Die beiden Tiere Cap. 13 sind das Papsttum und das Kaisertum, mit einander im Bunde. Das Papsttum heilt die Todes-

[1]) Die Berechnung der Dauer der Herrschaft Muhameds auf 666 Jahre, die Innocens IV. einst feierlich verkündigte, s. o. S. 82, A. 1, wird abgelehnt. Sie passte nicht mehr zu Lyras Zeit.

[2]) vgl. zum folgenden Lücke 1012 ff.; namentlich J. G. Walch Bibl. theol. selecta, Tom. IV 760 ff.; Stosch, Catalogus rariorum in Apc. Joannis commentariorum Symb. litt. Bremenses I 526 ff. (II 564 ff.) und Iken, Schediasma ad Stoschii Catalogum ib. 572 ff.

[3]) Vorrede zur Offenbarung Johannis 1534 bei Walch B XI. Ferner die Glossen Luthers bei Walch B IX.

[4]) Bedeutsam ist die Deutung der Heuschrecken auf die Arianer.

[5]) An anderm Orte berechnete L. die tausend Jahre bis zum Hildebrandinischen Papsttum (nach Bengel 1114 in der »supputatio oder Rechnung der Weltjahre«). In den Glossen hat Luther die Deutung רומית für die Zahl 666. Er deutet dies dadurch an, dass er die Zahlen 200, 6, 40, 10, 10, 400, unter einander schreibt und addiert. (Das ist von Bengel [1115] missverstanden. Nach Bengel stammt die Deutung von Andreas Osiander.)

wunde des Tieres und richtet das Bild desselben auf, d. h. es begründet an Stelle des verfallenen altrömischen Reiches das heilige römische Reich deutscher Nation, eine grandiose Deutung. Mit Apk 14 beginnt die Predigt des Evangeliums. Gog und Magog sind die Türken, die nach tausend Jahren (von der Zeit des Johannes an gerechnet) auftreten. Auf genauere Zahlen kommt es L. nicht an.

Mit diesen wenigen Quartseiten apokalyptischer Auslegung von eigentümlich bizarrer Grandiosität hat Luther mächtig auf die Folgezeit gewirkt.

Genau an Luthers Skizze schliesst sich an[1]): Die Anleitung zum Verstand im Buch, das man nennt Apocalypsis, dadurch der Leser von Ordnung der Zeit und vielerlei Historie, so bald nach der Apostel Todt gefolget sind, erinnert wird. J(ohannes) F(unke) mit einer Vorrede Philipp Melanchthons 1559. Daneben finden sich mancherlei Extravaganzen und Besonderheiten. Der Engel mit dem ewigem Evangelium, ebenso die beiden Zeugen werden bereits auf Luther bezogen. Nach Irenaeus wird die Zahl 666 auf *Λατεῖνος* gedeutet, und daneben die Lösung רומית eingeführt. Dem Kaiser Karl V., dem »siebenten« Herrscher, wird baldiger Untergang geweissagt. Ferner finden wir hier eine Deutung, die nachher die Exegese beherrscht. Die 1260 Tage, Apk 11 3, werden auf 1260 Jahre gedeutet, und zwar wird von 1517 (resp. 1521) rückwärts auf 257 (resp. 261) geschlossen, die Anfänge des Archihäretikers Paulus von Samosata. In der Deutung der Tiere schliesst sich der Kommentar ganz an Luther an. Die fünf Könige 17 10 werden auf deutsche im Kampf mit dem Papst gefallene Kaiser bezogen.

Ebenso lehnt sich an Luther Lucas Osiander (Sacrorum Bibliorum Pars III) [2]) an. Dieser Berner Theologe hat in seinem um 1580 erschienenem Bibelwerk die verschiedensten Kommentare benutzt; Irenaeus, Beda, Lyra, Haymo, Bullinger, Lambertus [3]) (s. u.), schliesst sich aber im wesentlichen, oft unter Abweisung entgegenstehender Anschauungen an die Deutungen Luthers an. In der fünften Posaune fand er das Papsttum unter Bonifacius VIII., zeigt sich in der Deutung des ersten Siegels von Beda abhängig, deutet die Zahl 666 auf die Zeit der Herrschaft des Papstes, von 1517 an rück-

---

[1]) Von Luther ist nach Lücke auch David Chytraeus Commentarius in Apocalypsim 1563 abhängig, mir nicht zugänglich.

[2]) Nach einer Ausgabe von 1619 Frankf. a. Main benutzt. In der Vorrede zum alten Testament steht die Jahreszahl 1578.

[3]) vgl. die Deutung ἐκκλησία Ἰταλική zu Apk 13 18.

Hase: Franz Albrecht v. R. d. Schwarzer Leipz 1879 S. 105–116 (Reinhold Koser)

wärts berechnet, endlich erklärt er die fünf gefallenen Könige (Apk 17 10) auf die vergangenen Regierungsformen des römischen Reiches [1]), das sechste Haupt auf die Cäsaren bis Nerva, das siebente auf die mit Trajan beginnende Herrschaft von Nichtrömern.

Zu den Luther sich anschliessenden Auslegern gehört ferner Nigrinus, Pfarrer in Giessen [2]). Nur hier und da liegen kleine Abweichungen vor. Die fünfte Posaune wird auf das Papsttum gedeutet. Die Flucht des Weibes in die Wüste bedeutet die Gründung der christlichen Kirche unter den Heiden. Die sieben Häupter werden ebenso wie bei Osiander erklärt.

Auch Victorinus Striegel [3]) schliesst sich aufs genaueste und bis auf die kleinsten Einzelheiten an Luther an. 17 10 deutet er nach Lambertus (s. u.). Luther folgt nun auch die Mehrzahl der lutherischen Exegeten. Bestimmte Abweichungen sind freilich allen gemeinsam. So fand man [4]) in der fünften Posaune bereits das Papsttum (nicht den Arius), der Engel in Cap. 10 wurde demgemäss nicht mehr auf das Papsttum gedeutet, sondern wieder auf Christus. Apk 17 10 deutete man gewöhnlich auf die 7 auf einander folgenden Regierungsformen des römischen Reiches. Hierher gehören: Matthias Flacius glossa compendiara in NT. Bas. 1570, Winckelmann [5]) commentarius in apocalypsim. Francf. 1590. Matthias Hoe von Hoenegg commentariorum in Jo. apoc. Libr. VIII 1590, ein Werk von ungeheurem Umfang (ca. 1000 Folioseiten), in dem der Verf. gründliche Kenntnis der exegetischen Litteratur, aber kein eignes Urteil zeigt. Das Werk ist eine der wütendsten gegen Papst und Jesuiten gerichteten Polemiken. Paulus Tossanus Glossen und Auslegungen 1617/18. Jo. Cluver primum diliculum apocalypticum Goslar 1620. Jo. Gerhard annotationes in apocal. Joannis Jenae 1643, welcher ebenfalls eine gründliche Belesenheit in den älteren Kommentaren der Lateiner, der Griechen, auch in denen der Jesuiten und Reformirten (auch der Engländer) zeigt und sich durchgehend mit der zeitgeschichtlichen Deutung von Lyra und Aureolus auseinandersetzt. Th. H. Friedlieb Theol. exegetica 1649/50, der eine andere Deu-

---

[1]) Man beachte diesen Versuch einer einigermassen historischen Deutung der Weissagung.

[2]) Offenbarung Johannes, in diesen letzten trübseligen Zeiten erkläret und ausgeleget Ursel 1573.

[3]) Hypomnemata in omnes libros Novi Test. Lips. 1565.

[4]) Nach Bullinger (s. u.).

[5]) Die Zusammenstellung nach Walch. Die durch den Druck ausgezeichneten Werke waren mir zugänglich.

tung des Cap. 13 vorträgt, in der Deutung der Schalen den Einfluss Brightmans (s. u.) zeigt, und 17 10 nach Victorin und Bullinger (s. u.) erklärt. Gerh. Grabius tabulae apocalypticae Lugd. Batav 1647. Auslegung der Offenbarung Joh. Hamburg 1647. Hieronymus Kromayer commentarius in apocalypsim Joanneam Lips. 1662. M. A. Prückner Vindiciarum Bibliarum Pars IV. Francf. 1663, der sich übrigens vielfach auf Erklärung des eigentlichen Wortsinnes beschränkt.

Offen preist Abraham Calovius Biblia Nov. Testamenti illustrata Tom. 2. Francf. 1672 die Ausführungen Luthers als kanonische. Mögen die Reformirten ihren Bullinger, Collado, Aretius nennen, diese hätten gut gethan, wenn sie nicht von Luther abgewichen wären. In seiner Deutung schliesst er sich denn auch mit den üblichen Abweichungen eng an Luther an. Seinem Text hat er den grössten Teil des Kommentars von Hugo Grotius, den er bitter bekämpft, einverleibt und bestreitet ihn auf Schritt und Tritt. Besonders aber mache ich auf die mit grossem Fleiss und grosser Umsicht geschriebene Einleitung aufmerksam. Von dieser hätte auch Lücke, der sie übrigens citiert, noch viel lernen können. Calov hat die Werke der Jesuiten in der Einleitung gut und selbständig benutzt, er umfasst so die katholische und protestantische Litteratur. In der Weise Alcasars giebt er noch einen lehrreichen Ueberblick über die verschiedenen Methoden der Auslegung. An wirklicher Gelehrsamkeit steht Calov weit über allen andern protestantischen Zeitgenossen.

10. Die von Luther unabhängigen Ausleger der protestantischen Kirche.

Hieran schliesse ich einen Ueberblick über die Kommentare der Reformationskirchen, die sich Luther gegenüber selbständig halten. Wir müssen zunächst ein Stück zurückgehen und noch einige Kommentare besprechen, die vor Luthers Auslegung geschrieben sind.

Franciscus Lambertus schrieb bereits 1528 einen Kommentar zur Apk[1]). Im Anfang der Erklärung lehnt Lambertus sich ganz an die gebräuchliche Auslegung (Ticonius-Beda-Haymo-Strabo) an (vgl. die Auslegung der drei ersten Siegel, auch die gebräuchliche Siebenteilung des ganzen Buches). Aber schon im vierten Siegel findet er die Türken, im sechsten

[1]) Fr. Lamb. Avinionensis in sanctam divi Joannis apocalypsim Libri VII. (Marburg) 1528.

Siegel, wieder mit fast allen Auslegern, die letzten Zeiten des Antichrist, im siebenten die kurze Ruhezeit nach der Besiegung des Antichrist. Von hier an aber beginnt für L. die direkt antipapistische Auslegung der Apk. Zwar identifiziert er weder Papst noch Türken mit dem Antichrist, aber diese sind ihm das Vorspiel der noch viel schrecklicheren antichristlichen Macht (vgl. den Gedanken vom antichristus mysticus bei den spirituellen Franciskanern). Apk 17 10 deutet er die fünf gefallenen Könige auf die vielen dem Papsttum von den Türken abgenommenen Königreiche. Merkwürdig ist, dass Lambertus Apk 20 chiliastisch auf die kurze Ruhezeit nach der Besiegung des Antichrist deutet.

Melchior Hoffmann (1530) giebt ebenfalls im Anfang seiner Auslegung die seit Beda gebräuchliche Deutung, findet aber im vierten Siegel schon das Papsttum, im sechsten die Zeit Hussens. In den Posaunen sind Irrlehrer angedeutet, in der fünften und sechsten findet Hoffmann wieder das Papsttum. Die fünf Monate der Heuschrecken bedeuten die 150jährige Herrschaft des Papstes von Hussens Zeit an gerechnet. Apk 13 A wird auf das aus dem römischen Reich stammende Papsttum gedeutet, 13 B auf das falsche Prophetentum, 17 10 auf sieben auf einander folgende Reiche, von denen das sechste das römische, das siebente das Papsttum ist. Chiliast ist H. nicht. Hier und da kommen seine specifisch theologischen Ideen zum Ausdruck (Apk 13 10. 19 12). Er feiert in dem Kommentar wesentlich Huss und Hieronymus, von Luther ist, soweit ich sehe, nicht die Rede.

Sebastian Meyer schrieb seine Auslegung nach Panzers Annalen bereits 1534 [1]). Die Auslegung, die sich an Beda und Strabo anlehnt, ist noch sehr altertümlich gehalten. M. giebt an vielen Stellen neben seiner eigenen Auslegung in extenso ältere Auslegungen, namentlich die des Rupert v. Deutz. Auch seine Auslegung ist bereits antipäpstlich (s. zu Apk 8 und 9). Die beiden Tiere sind die Monarchie überhaupt, welche sich im römischen Kaisertum, Muhamed und dem Papsttum offenbart. Das tausendjährige Reich rechnet M. von der Geburt Christi bis zum Losbrechen der Türken [2]).

[1]) Walch giebt 1554 an, ich benutze die Ausgabe Tiguri 1603.

[2]) Es werden von nun an drei Methoden üblich die tausend Jahre zu berechnen, man rechnete entweder von Christi Geburt an und kam dann bis zum Anfang der Türkenherrschaft, oder von der Zeit der Apk und geriet dann in die Zeit Gregors VII., oder endlich von Constantin entweder bis zur beginnenden Ottomanenherrschaft oder bis zur Zeit Bonifacius VIII.; mit Hülfe der 1260 Jahre (Apk 11 3) kam man ausserdem von Constantin bis zur Reformationszeit.

Luthers Einfluss macht sich noch nicht geltend. — Hier kann sogleich auch der etwas spätere Kommentar des Marloratus (Bibliotheca catholica expositionis NT. Tom. Genev. 1561) genannt werden, denn dieser schliesst sich noch immer teils an Beda, teils wörtlich an Meyer an.

Auf ganz eigenen Bahnen geht die Auslegung von Theodor Bibliander[1]). Er findet in den sieben Siegeln die ganze Weltgeschichte von Adam bis zum Weltende, in Cap. 8 und 9 eine Rekapitulation, bezieht Cap. 11 auf das Koncil zu Constanz, dessen Dauer 42 Monate betrage. — Auf der andern Seite aber nimmt er die fünf Monate der Heuschrecken einfach wörtlich und findet in Cap. 12 die ecclesia, welche Christus gebiert[2]), die Verfolgung des Herodes, Christi Tod und Himmelfahrt angedeutet. Er bezieht ferner die Flucht des Weibes auf die Verfolgung der Christen von Seiten der Juden, die dann folgende Wendung des Drachen gegen die übrigen aus dem Samen des Weibes auf die Verfolgung der heidenchristlichen Kirche durch Nero. Das Tier ist das Römerreich, die Wunde, welche es erhält, ist Neros Tod, mit dem das Kaisergeschlecht erlischt. Vespasians Thronbesteigung ist die Heilung der Todeswunde. Dieser führt mit den Juden den $3^1/_2$jährigen Krieg. Dann — so mündet die Auslegung wieder in das übliche Fahrwasser ein — zerfällt das römische Reich und wird erneuert durch das zweite Tier, die antichristliche Macht des Papsttums[3]). Nachdem dann B. aus den Schalenplagen Ziska, Procop und die Einnahme Constantinopels herausgelesen hat, finden wir wieder in streng zeitgeschichtlicher Deutung die fünf gefallenen Könige von Galba bis Titus gezählt. Der sechste ist Domitian, der siebente Nerva, der achte Trajan, welcher als von Nerva adoptiert aus den sieben sei. So erscheinen im Beginn der Reformationszeit überraschend und unerwartet Fragmente und Anfänge einer richtigen Auslegung der Apk[4]).

Eine unabhängige Stellung nimmt auch die Isagoge Apocalypseos des Petrus Artopoeus (1549) ein. In manchen

---

[1]) Diligens atque erudita enarratio libri Apoc. Joh. 1547.

[2]) Eine Deutung, die schon Lambertus wenigstens anführt.

[3]) Merkwürdig ist, dass das Papsttum hier novus »Caligula« genannt wird. Auch bei Artopoeus (s. u.) wird 16b Caligula neben Nero erwähnt.

[4]) Woher hatte Bibliander seine Auslegungen? Las er den Victorin? Oder führte ihn Luthers Deutung des Tieres auf das römische Reich gleichsam zufällig auf diese geschichtlichen Deutungen?

Punkten, namentlich in der Auslegung von Apk 12 zeigt A. Berührungen mit Bibliander. Für ihn hat mit dem Jahre 1546 der letzte Kampf begonnen (zu Apk 19 11 ff.), er wird $3^1/_2$ Jahre dauern. Dann wird die Ungerechtigkeit überhand nehmen (bis 1554). Zugleich wird der Türke einbrechen. — Der ausführlichere Kommentar des Artopoeus (Basel 1563) ist mir unzugänglich.

Bullinger zeigt in seinen Predigten (1557 cf. Lücke 1016) über die Apk eine ausserordentlich reiche Belesenheit, namentlich auch in der älteren Litteratur. Wir finden Justin, Irenaeus, Tertullian, Lactanz citiert. Vor allem ist zu bemerken, dass er auch den Kommentar des Arethas kannte. B. kennt auch den Kommentar des Victorin und weist dessen Nerodeutung ab. Er schliesst sich in den ersten Partieen der Apk in der Deutung durchweg an Luther an. Nur deutet er den Engel Apk 10 nicht auf das Papsttum und findet dieses bereits in der fünften Posaune, und an diesen Punkten sind ihm, wie wir sahen, alle Lutheraner gefolgt. In der Auslegung von Apk 12. 13 und 17 aber folgt B. dem Bibliander (bis auf die Deutung der Zahl 666, auf die Zeit von 97—763, der Zeit der Entstehung der Papstherrschaft).

Junius[1]) scheint in der Deutung von Apk 12. 13. 17 dem Bullinger zu folgen. Die Todeswunde, die das Tier Apk 13 erhält, bezieht er allerdings auf das Papsttum, nicht auf das Römerreich. Die 5. und 6. Posaune, die nach ihm beide in die Zeit des Papsttums fallen, setzt er um 150 Jahre aus einander (1075 Gregor VII.—1217 Gregor IX.), Apk 11 findet er die Ereignisse unter Bonifacius VIII. (35 + 1260 = 1295), das tausendjährige Reich berechnet er bis auf die Zeit Gregors VII.[2]).

11. Die englischen Kommentatoren.

Viel wilder noch als die deutschen Kommentatoren gingen die Engländer zu Werk. Der erste mir zugängliche Kommentar ist hier der von Johannes Fox[3]). Er bezieht sich auf die Kommentare von Fulko und Sebastian Meyer, es sind ihm ausserdem die meisten älteren Auslegungen bekannt und eine

[1]) Apocalypsis Joannis illustrata Heidelberg 1591.

[2]) Nicolaus Selneccer Erklärung der Offenbarung Johannis und des Propheten Daniel Jena 1567 ist mir gänzlich unzugänglich geblieben.

[3]) Eicasmi seu meditationes J. Foxii in apocalypsim Genevae 1606. Walch führt eine Ausgabe London 1587 an.

Reihe protestantischer. Er legt die Apk nach einer sehr gekünstelten Rekapitulationstheorie aus, und ausserdem finden wir bei ihm eine wilde Zahlenspielerei. Die Dauer der Herrschaft des Tieres sind 42 Monate, d. h. 294 Jahre, so lange dauerte die erste Christenverfolgung, dann von 300—1300 das tausendjährige Reich, um 1300 Beginn der Ottomanenherrschaft, welche spätestens in 294 Jahren (1594) aufhören muss. Gegen die realistische Auslegung der Jesuiten (Ribeira) treibt er ausführliche Polemik. Sein Zusammenhang mit den deutschen protestantischen Exegeten zeigt sich namentlich bei der Deutung des 13. Cap. und in der Beziehung der fünften und sechsten Posaune auf die Türkenherrschaft[1]).

Ihm folgte Joh. Napeir[2]). Durch ihn wird Methode in den Wahnsinn gebracht. N. vertritt teilweise die Rekapitulationsmethode. Er findet in dem fünften Siegel den Beginn der türkischen Herrschaft (1051), in dem sechsten die Herrschaft der Ottomanen (1296) geweissagt. Demgemäss liegen auch die übrigen Posaunen um je 245 Jahre aus einander. Die erste Posaune beginnt mit dem Jahre 71. Die Siegel umfassen die Zeit von 29—71. N. berechnet ferner, dass die drei Engel in Cap. 14 je 49 Jahre aus einander liegen und kommt so in das Jahr 1688. Das Ende soll demgemäss zwischen 1688 und 1700 stattfinden. Zu Apk 13 hält er an der Deutung Luthers fest. Wichtig ist, dass Napeir mit Cap. 12 einen zweiten Teil der Apk beginnen lässt, in dem einige im ersten Teil der Apk geweissagten Ereignisse deutlicher nachgeholt werden[3]).

Th. Brightmann[4]) schrieb um die Wende des 16. Jahr-

[1]) Bemerkenswert sind auch die langen geschichtlichen und zeitgeschichtlichen Ausführungen, die den breitesten Raum im Kommentar einnehmen, s. namentlich 234 ff. eine Darstellung der Geschichte des Huss und Hieronymus mit umfangreichem Aktenmaterial.

[2]) Explicatio apoc. Joh. Napeiri Edinburgi 1593 (anglice cf. Walch), ich benutze Joh. Napeiri Herrn zu Merchistan, eines trefflichen schottländischen Theologi Ausslegung der Offenb. Joh. Frankfurt 1627.

[3]) von Napeir durchaus abhängig ist Matthaeus Cotterus (Cottière) apocalypseos expositio Samur 1615 (nicht 1614 Walch), von diesem wiederum abhängig ist die chronotaxis apocalyptica von Matth. Hoffmann 1668.

[4]) Die letzte Jahreszahl, die Brightmann in seinem Kommentar erwähnt, ist 1596 (p. 176). Da er im folgenden nur noch von zukünftigen Ereignissen redet, mag er bald nach 1596 geschrieben haben. Offenbar hat er englisch geschrieben. Walch erwähnt als früheste Ausgabe: Apocalypseos apocalypsis Francf. 1609, ich benutze die englische Ausgabe London 1616.

hunderts. Er bringt eine an Lyra sich anlehnende zeitgeschichtliche Deutung. Nur beginnt auch er wie Napeir mit Apk 12 eine zweite Reihe auf einander folgender Ereignisse. Deshalb weicht er auch in der Deutung des Cap. 13 von der protestantischen Auslegung etwas ab unter Beibehaltung der Deutung auf das Papsttum. Er weiss genau, dass seine Zeit durch die dritte Schale dargestellt ist, die übrigen vier Plagen liegen noch in der Zukunft. Der Kommentar zeigt einen ingrimmigen Hass gegen die Jesuiten. Die letzten Ereignisse, welche die Apk weissagt, beziehen sich alle auf den Kampf gegen diese. Der Kommentar bringt überhaupt weniger Exegese als zeitgeschichtliche Betrachtungen und ist als apokalyptisches Stimmungsbild aus der Zeit der grossen Elisabeth nicht uninteressant. Dem Buch ist eine lange Abhandlung: against Bellarmin touching Antichrist angehängt.

Josephus Mede[1]) schickt seiner Auslegung einen sehr kunstvoll ausgearbeiteten Synchronismus voran, eine Methode, die später grossen Einfluss errang. Er deutet dann die sechs Siegel auf die Geschichte des römischen Kaiserreichs bis Diocletian, mit den Posaunen tritt der allmähliche Verfall des römischen Reiches ein. In der fünften Posaune findet M. die muhamedanischen Schaaren, in der sechsten die Herrschaft der Türken, Tartaren und Ottomanen[2]). In der Deutung von Apk 13 ist er abhängig von Luther. Bemerkenswert ist, dass Mede das tausendjährige Reich chiliastisch als eine kurze Zeit der Ruhe nach der Besiegung des Antichrist schildert[3]). — Wesentlich von Mede abhängig ist, wie schon Walch gesehen hat, »die eigentliche Erklärung über die Gesichter der Offenbarung St. Johannis« 1670 von Peganius (pseudonym)[4]).

Anhang. Ein ganz merkwürdiger Kommentar ist der des Petr. Caponsacchius de Pantaneto Arretinus, in Joannis ap. apocal. observatio ad Selimum II Turcarum imperatorem Flor. 1572. Capons. bringt nämlich bis zum 11. Capitel eine durchaus historisierende Deutung auf die Katastrophe der Zerstörung von Jerusalem. Z. B. ist der fallende Stern der fünften Posaune der grosse Komet, der damals am Himmel gesehen wurde. In Cap. 11 sind die beiden Zeugen die

[1]) Clavis apocalyptica una cum commentario in Apoc. Cantabr. 1627 (nach Walch), ich benutze eine Ausgabe von 1649.

[2]) Hier giebt M. eine sehr interessante zeitgeschichtliche Deutung im Anschluss an die Historiographen »Elmachinus Arabs und Scilex auctor Graecus«.

[3]) Auch die Schaalen werden (nach Brightmann) weltgeschichtlich gedeutet. In der vierten findet M. Gustav Adolph.

[4]) Nach der Tradition Knorr v. Rosenroth (s. Walch).

Hohenpriester Jesus und Ananus. Das Erdbeben bedeutet das Eindringen der Idumäer in die Stadt. Bei der siebenten Posaune tritt die Zerstörung Jerusalems ein. — Ebenso aber ist nun vom 12. Cap. alles auf die Eroberung Kleinasiens und die Vernichtung des dortigen Christentumes durch die Muhamedaner und Türken bezogen. Capons. scheint also noch bei diesen Deutungen, da er die Weissagungen wesentlich auf Kleinasien beschränkt, den Versuch gemacht zu haben, die Art der Weissagung sich psychologisch verständlich zu machen. Schliesslich läuft das ganze in eine Weissagung wider die Türken aus, deren Sturz C. voraussieht Dann soll die Ruhe des tausendjährigen Reiches eintreten. — Bemerkenswert ist, dass C. überall zur Deutung der Apk das vierte Esrabuch heranzieht.

Ueberschauen wir noch einmal die protestantischen Auslegungsversuche, so herrscht die apokalyptisch phantastische (und zugleich weltgeschichtliche) Methode unbedingt. Nur hie und da finden sich einige Ansätze einer beginnenden wissenschaftlichen Betrachtung. — Noch unbedingter aber herrscht die antipäpstliche Auslegung der Apk. Dass der Papst der Antichrist sei, ist ja fast Dogma der lutherischen Kirche geworden. Melanchthon scheute sich nicht in der Apologie auszusprechen, dass die Offenbarung den Papstgräuel schildere (Lücke 1018. Anm. 1). Luthers grossartige Deutung des 13. Capitels wird fast kanonisch. Der Chiliasmus ist verfehmt (Conf. Aug. art. 17). Nur hier und da wagt er sich schüchtern hervor.

12. Die katholischen Kommentatoren.

Mittlerweile finden wir eine ganz andere Arbeit auf dem vorliegenden Gebiet bei den katholischen Theologen, der gegenüber die der meisten Protestanten sich geradezu kindlich ausnimmt.

Der Kommentar des Pariser Theologen und Siegelbewahrers Gagnaeus[1]) freilich wandelt noch völlig in den alten Bahnen Bedas und Strabos[2]). [Ebenso schliesst der Menonit Zeger,

[1]) Um 1550 nach der sancta Bibliotheca Sextus Sienus.

[2]) Vor ihm sind zu erwähnen: Coelius Pannonius, Joh. Annius (s. o. S. 89), Claudius a Monte Martyrum, mir nicht zugänglich. Laurentius Valla adnotationes in NT, Paris 1505. Desiderius Erasmus adn. in NT, Basel 1516. Thomas Cajetan epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad Graec. veritatem castigatae. Ven. 1531. Benedictus Arias Montanus elucidationes in NT, Antv. 1575 (nach Walch) sind sämtlich nur kurze Glossen.

der seinen Kommentar (Scholia in omnes NT. libros) 1555 schrieb, sich aufs engste an die Auslegung Bedas an (der Kommentar ist aufgenommen in den critici sacri Anglicani), ebenso (nach Alcasar) der schon von Zeger citierte Titelmann.]

Dann aber folgt eine ganz stattliche Reihe wirklich tüchtiger Bibelexegeten meist aus dem Orden der Jesuiten. — Allen voran geht Franciscus Ribeira[1]), welcher seinen Kommentar zur Apk bald nach 1578 schrieb[2]). Er kennt die griechischen Kommentatoren Andreas und Arethas und beherrscht auch sonst die vorhergegangene Exegese. Vor allem aber wurden von ihm und den folgenden Exegeten die ältesten Kirchenväter Irenaeus, Hippolyt — so weit er bekannt war — Hieronymus und Augustin wieder durchgehend als Auktoritäten benutzt, auch die alte Auslegung des Victorin gewinnt wieder Einfluss. Ribeiras Kommentar und die folgenden sind die ersten Kommentare, denen man in gewissem Sinn wissenschaftlichen Wert zusprechen kann. Die Auslegungen zeugen sämtlich von Bemühungen, irgendwie die Weissagungen der Apk psychologisch begreifbar zu machen. Mit der wilden weltgeschichtlichen Deutung ist hier vollkommen gebrochen. Aber auch der verflachenden spiritualisierenden Auslegung entzieht man sich, man kommt der Gedankenwelt der Apk wieder nahe, freilich nicht näher als Irenaeus-Hippolyt ihr gekommen sind. Während es bei den evangelischen Kommentatoren Dogma geworden war, dass der Papst der Antichrist sei und mancher die Kraft seines Lebens daransetzte, das Dogma zu beweisen, sehen wir diese Jesuiten bemüht um ein wirkliches wahrheitsgemässes Verständnis, sogar so ehrlich, die für sie so gefährliche Deutung Babels auf Rom meistens zuzugeben. Und dabei arbeiten sie mit einer umfassenden Gelehrsamkeit, mit einer Kenntnis der Kirchenväter und der Geschichte der Auslegung der Apk, dass ihre Werke noch immer nicht veraltet sind. Aus Alcasars kurzem Abriss der Geschichte der Exegese z. B. kann man mehr lernen, als aus den sonst so verdienstlichen Forschungen Lückes auf diesem Gebiet.

Gleich bei Ribeira[3]) verändert sich die Art der Auslegung

[1]) In sacram Joh. apoc. commentarii, ich benutze die Ausgabe Antwerpen 1623.

[2]) Vorher zu erwähnen wäre vielleicht noch der in den critici sacri Anglicani mehrfach erwähnte Pariser Theologe Franciscus Vatablus († 1547). Die Bemerkungen stammen dort aus der Ausgabe des NT. von Stephanus von 1557 und rühren nicht durchweg von Vatablus her (s. Herzog Realencyclopädie unter Vatablus).

[3]) Cornelius a Lapide sagt von Ribeira, dass er dem Andreas

der Apk völlig [1]). Das ist sofort an der Deutung der sieben Siegel ersichtlich. Das erste Siegel handelt nach ihm von der Apostel Predigt, das zweite von der Neronischen Verfolgung, das dritte von den falschen Aposteln [2]), das vierte (und fünfte) wird auf die zur Zeit Trajans kurz vor oder nach dem Tode des Johannes eingetretene Verfolgung bezogen. Beim sechsten Siegel aber geht der Apokalyptiker nach R. zur Beschreibung der letzten Zeit über [3]). Und dann — das ist nun das wesentliche — wird der Gesichtspunkt konsequent festgehalten, dass der Seher nur Dinge der letzten, (auch für Ribeira) noch zukünftigen Zeit sieht. Der Apokalyptiker weissagt nach Ribeira also nur von seiner eignen und der letzten Zeit. Im folgenden finden wir so die alten Deutungen der Kirchenväter wieder: Elias und Henoch [4]), die Abstammung des Antichrist aus dem Stamme Dan, die alten von Irenaeus-Hippolyt stammenden Kombinationen aus Dan und Apk hinsichtlich der Gestalt des Antichrist, die durchaus — freilich wohl auch im antiprotestantischen Interesse [5]) — als Erscheinung der Endzeit verstanden wird [6]). Die Deutung des Victorin auf Nero wird scharf abgewiesen. Die Todeswunde des Tieres bedeutet die Nachäffung des Todes und der Auferstehung Christi von Seiten des Antichrist [7]). Babel ist Rom, freilich das alte Rom, aber R. erwartet doch für das Ende die Zerstörung des dann wieder in Sünden verfallenen Roms, das für die Sünden der Vorfahren bestraft werden wird. R. teilt die Apk in Cap. 1—11, das Siegelbuch, (calamitates continet, quae usque regnum

---

von Caesarea folge. Das ist insofern richtig, als er die Auslegung des A. verbindet mit der von diesem citierten älteren Auslegung, der er die Deutung der ersten Siegel entnahm (s. o. S. 68 A. 5).

[1]) Auch finden wir zum ersten Male bei ihm das, was man im Kommentar die Einleitung zu nennen pflegt.

[2]) Die Beziehungen zu der gebräuchlichen Auslegung der alten Kirche sind bis hierher deutlich.

[3]) Man erinnere sich an die Auslegung Victorins.

[4]) Apk 7 4ff. wird auf die 144000 Juden gedeutet, welche durch die Predigt des Elias bekehrt werden (auch Pereyra, Corn. a Lap., Menochius).

[5]) Das ist freilich kein Tadel. Trotz aller Polemik fanden diese Gelehrten doch einen richtigen und zum Ziele führenden Weg der Erklärung.

[6]) Damit hängt zusammen, dass die $3^1/_2$ Jahre, 42 Monate, 1260 Tage wieder einfach wörtlich verstanden werden, und alle Spielerei hier aufhört.

[7]) Ueber die Zusammenhänge dieser Tradition vgl. Bousset, Antichrist S. 119.

Antichristi futurae sunt) und Cap. 12 bis zum Ende (regnum Antichristi et persecutionem illius temporis)[1]).

Dem Ribeira folgte sein Ordensgenosse Blasius Viegas[2]) mit seinem Kommentar von 1601 (?). Der Kommentar hat einen umfassenden gelehrten Apparat. Es ist noch jetzt jedem Ausleger der Apk zu empfehlen, an den wichtigeren Stellen der Apk seine Nachweise aus den Kirchenvätern einzusehen. In der Auslegung ist er mehr Eklektiker, folgt erst dem Lyra, dann der gebräuchlichen Auslegung (bei der Deutung der Posaunen). Von Cap. 11 an ist der Einfluss Ribeiras deutlich spürbar, er folgt ihm hier fast in allem, wenn er auch an einzelnen Stellen seinem Vorgänger vorwirft, dass er plus juste litterae adhaerens sei.

Wieder von anderm Charakter ist die Auslegung des Benedictus Pereyra (1606?)[3]). In der Einleitung giebt P. eine Litteraturübersicht, die neben merkwürdigen Anachronismen viel lesenswertes enthält, es findet sich dort auch ein Versuch, die Kommentare nach ihren Methoden zu klassificieren, in dem allerdings manches fehlerhaft ist. In der Auslegung schliesst er sich aufs engste an Joachim an. Er findet in der Apk immer von neuem sieben grosse adversitates und prosperitates der Kirche geweissagt. Das sechste Zeichen aber liegt für ihn noch in der Zukunft. Das schwärmerische und mönchische Element in Joachims Auslegung ist vollkommen abgestreift. Auch will er nicht in jeder Vision die Siebenteilung J's. wiederfinden, und hebt hervor, dass eine Reihe von seinen Weissagungen nicht eingetroffen sind. Doch teilt er mit jenem die chiliastischen Ideen. Er stellt eine Reihe von principiellen Grundsätzen der Auslegung der Apk auf, unter denen der der Heranziehung von Sacharja und Daniel bei der Erklärung der Apk der wichtigste ist. Die Auslegung führt er nur bis zum 7. Capitel. diese enthält eine ausserordentlich lichtvolle Zusammenfassung bisheriger exegetischer Arbeiten.

Zu erwähnen sind hier noch zwei Jesuiten, wenn sie auch

---

[1]) Den Anregungen Ribeiras folgt Bellarmin (1621†) im entschieden polemischen Interesse in: de summo pontifice liber tertius (de antichristo). Er weist hier besonders im Anschluss an die alte Tradition vom Antichrist nach, dass dieser noch kommen werde, aus dem Stamme Dan sei, seinen Sitz in Jerusalum habe etc.

[2]) J. B. Viegas in apoc. J. apost. commentarii exegetici Colon. Agripp. 1613.

[3]) Tertius Tomus selectarum disputationum in sacras scripturas continens CLXXXIII disputationes super libro Apoc. beati J. apost.

nicht Kommentare zur Apk geschrieben haben. Hentenius[1]) hat in der Vorrede zur Ausgabe des Arethas ganz kurz seine Auffassung der Apk skizziert. Er macht hier die einflussreich gewordene Andeutung, dass Cap. 6—11 der Apk von der synagogae abrogatio, 12—19 vom excidium gentilismi handle[2]). Ganz ähnlich deutet die Apk der Jesuit Salmeron[3]). Bemerkenswert ist ferner, dass Hentenius wie Salmeron die Apk unter Nero geschrieben sein lassen (unter Berufung auf Tertullian)[4]) und sich so die Möglichkeit verschaffen, Cap. 11 von der Zerstörung Jerusalems zu verstehen.

Alle bisherigen Arbeiten aber fasste Ludovicus ab Alcasar in seinem Riesenwerk »vestigatio arcani sensus in apocalypsi«[5]). Er zuerst führte den bereits angedeuteten Gedanken durch, dass die Apk in ihrem ersten Teil gegen die Synagoge, im zweiten gegen das Heidentum weissage, und bricht so einer einheitlichen historischen Auffassung des Buches Bahn. Die vier ersten Siegel schildern für ihn den Siegeszug des beginnenden Evangeliums, das sechste führt in die Zeit der Belagerung Jerusalems. Apk 7 wird die Errettung der Christen geschildert, Apk 8 und 9 handelt von dem Unglück, das über die Juden im jüdisch-römischen Krieg hereinbricht, Apk 10 beschreibt die Wendung des Evangeliums vom Judentum zu den Heiden, Apk 11 bringt dann die Zerstörung Jerusalems[6]), die zwei Zeugen sind das mit neuer Herrlichkeit sich erhebende Christentum, das einen Teil der Juden bekehrt. Mit Cap. 12 beginnt dann der zweite Teil, das Weib, ist die judenchristliche Gemeinde, welche die heidenchristliche Kirche (in Rom) gebiert und dann sogleich die Verfolgung unter Nero zu erdulden hatte[7]). Das erste Tier in Cap. 13 — auch Alcasar

[1]) Oecumenii commentariorum in Nov. Test. Pars altera. ed. Morellus et Hentenius Lut. Par. 1631 (neuere Ausgabe).

[2]) Er deutet allerdings Apk 13 nach Joannes Annius noch auf Muhamed (ebenso Salmeron).

[3]) Salmeronis Toletani Opera Tom. XII Col. Agr. 1614 in sacram Johannis apoc. praeludia quaedam generalia.

[4]) Ebenso Joh. Annius. Es scheinen beide von ihm abhängig zu sein.

[5]) Antwerpen 1614.

[6]) A. will weder mit Annius, Hentenius, Salmeron wegen der Beziehung auf Jerusalem die Apk in die Zeit Neros verlegen, noch mit Ribeira, Viegas deshalb die Deutung von Cap. 11 auf die Zerstörung Jerusalems leugnen.

[7]) Die realistische Deutung des Antichrist, überhaupt die Beziehung auf das Ende wird abgewiesen. Die sieben Häupter des Drachen sind die sieben Kardinallaster, die zehn Hörner Dämonen. 17 10 wird von den Lastern gedeutet, welche eines auf das andre folgen. Und so tritt hier allerdings ein Rückschritt hinter Ribeira ein.

ist hier vorurteilsfrei genug, um das zuzugeben — ist das römische Reich, das zweite Tier ist die sapientia carnis, die Zahl 666 ἡ ἀλαζονεία βίου. Die Ausgiessung der Schalen wird auf die allmähliche Ueberwindung des römischen Reiches durch das Christentum gedeutet. Apk 19 11ff. ist die vollständige Bekehrung des römischen Reiches geschildert [1]). Der Engel, der den Satan bindet, ist Constantinus magnus. Die tausend Jahre der Ruhe beginnen mit diesem Ereignis und dauern bis zum Weltende. Auch hier zeigt sich ein bedeutender Fortschritt bei Alcasar. Die tausend Jahre liegen bei ihm doch wenigstens hinter den Ereignissen von Cap. 1—19. Eine Rekapitulation giebt es bei A. überhaupt nicht. Auch keine eigentliche kirchengeschichtliche Deutung im einzelnen. A. begnügt sich ganz allgemein, den Sieg des Christentums über das Römerreich geweissagt zu finden. Und so liegt, trotzdem A. in seinen Deutungen der Apk bis in die Zeiten Constantins hinübergreift, in seinem Werk ein erster grosser Versuch eines historisch-psychologischen Verständnisses des Buches mit den sieben Siegeln vor. Mit A. beginnt die wissenschaftliche Auslegung der Apk.

Cornelius a Lapide fasst noch einmal die Arbeit sämtlicher Jesuiten in einem umfangreichen Werk [2]) zusammen. Durchgehends setzt er sich mit dem grossen Werk des Alcasar auseinander. Er folgt aber nicht ihm, sondern im Anfang (bis zum siebenten Siegel) dem Pereyra (Joachim), dann ausschliesslich dem Ribeira und Viegas [3]).

In den nun folgenden Bibelwerken der Jesuiten zeigt sich der Einfluss des Ribeira. Menochius (1630) [4]) schliesst sich allerdings in der Auslegung der ersten sechs Kapitel dem hergebrachten Stil (Beda-Strabo) an. Von Menochius scheint wieder Gordonus abhängig zu sein. Tirinus (1642) folgt im Anfang dem Pereyra (Joachim), dann dem Ribeira (also wohl dem Corn. a Lap. s. o.) [5]). Ein sehr selbständiger und interessanter Kommentar ist der des berüchtigten Jesuiten Juan Mariana. Im Anfang folgt er dem gebräuchlichen Schema

[1]) So schuf A. sich die Möglichkeit, Cap. 17 und 18 vom heidnischen Rom zu verstehen.

[2]) Commentarius in acta apost., epist. canon. et apocal., erste Ausgabe 1626.

[3]) Lücke (1022) hat nur die Einleitung des Werkes gelesen und diese falsch verstanden.

[4]) Die folgenden Kommentare sind mir zugänglich in den Biblia sacra Venetiis 1557 Tom. 28.

[5]) Die in den Biblia sacra sich noch findenden Auszüge aus Estius und Sa lassen erkennen, dass diese Kommentatoren sich auf sprachliche Bemerkungen beschränkten.

der Auslegung, die sieben Posaunen werden dann auf sieben bestimmte Ketzer gedeutet, bei der fünften findet sich ein Hinweis auf Luther. Von Apk 11 an aber folgen eine ganze Reihe beachtenswerter Versuche historischer Deutung. In Apk 11 findet J. M. die neronische Verfolgung, die beiden Zeugen sind Petrus und Paulus. Apk 12 wird auf Christi Geburt gedeutet. In der zweiten Hälfte von Cap. 12 wird die neronische Verfolgung geschildert, die durch die Erhebung des Vindex endet. M. zählt als die sieben Häupter die römischen Imperatoren von Caligula bis Nerva (Galba, Otho, Vitellius nicht eingerechnet). Mit Caligula beginnt er, weil dieser zuerst die damals mit den Juden vereinigten Christen verfolgt habe. Die Todeswunde bezieht er auf Neros Selbstmord, und bei der Heilung der Todeswunde verweist er auf den bei Victorin, Hieronymus, Sulpicius Severus erwähnten Glauben an die Wiederkunft des Nero: si quis meliora attulerit gratias habeo. Zu Cap. 17$_{10}$ findet sich die bekannte Deutung des Bibliander und Bullinger. Juan Meriana war der erste Exeget, der die Apk wieder in Beziehung zur Sage vom Nero redivivus setzte.

13. Die ausgebildete Rekapitulationstheorie.

Unter den deutschen Gelehrten gewinnt in der späteren Zeit die Rekapitulationstheorie grossen Einfluss. So meinte man dem wilden Herumraten in der Apk einigermassen steuern zu können. Der erste, der in dieser Richtung einen systematischen Versuch machte, war Nicolaus Collado[1]). Er lässt in den Siegeln, Posaunen und Schalen immer wieder rekapitulationsweise[2]) über die Kirche verhängte Strafe geschildert werden. Auch in der Auslegung bespricht er immer je ein Siegel zusammen mit der entsprechenden Posaune und Schale. Apk 10—11$_{14}$ schiebt er hinter dem sechsten Siegel ein und findet hier die Predigt des Evangeliums unter der Herrschaft des Papsttums. In der Deutung des Cap. 13 schliesst er sich eng an Luther an. (Cap. 11—14 nennt er eine Digression.) Da man sich bei dieser Rekapitulationstheorie an die Zeitfolge überhaupt nicht mehr gebunden erachtete, so wird in derselben das Raten immer willkürlicher und wilder.

Dem Collado folgte Dav. Paraeus in divinam apoc. Joh.

[1]) Methodus facillima ad explicationem sacrosanctae apocalypseos 1581.

[2]) Hierher gehört auch Conrad Mantuanus, dessen Werk mir nicht zugänglich war.

comm. 1618[1]). Pareus hat unter den Evangelischen neben Calov und Hoe den gelehrtesten Kommentar zur Apk geschrieben. Er kennt bereits den Alcasar und hat sich dessen Gelehrsamkeit zu Nutzen gemacht. In der Einteilung bleibt er bei der partitio recepta. Alle Auslegungsmethoden zu besprechen, ist ihm zu langweilig. Er bekennt namentlich von Bullinger und Brightmann gelernt zu haben. Aber in der Rekapitulationstheorie schliesst er sich dem Nicolaus Collado an, nur dass er die sieben Schaalen auf die Plagen der letzten Zeit bezieht. So findet sich denn hier wie dort für die sechs Siegel und sechs Posaunen dieselbe Erklärung. Die Todeswunde des Tieres Cap. 13 wird auf die durch die Reformation dem Papsttum beigebrachte Niederlage bezogen, die jedoch jetzt schon wieder zu heilen beginne. In Cap. 12, 17 und 20 werde vergangenes gedeutet. Ausserdem ist zu unterscheiden zwischen visiones universales und particulares (nach Luther und Clüver). Mit Brightmann lässt P. bei Apk 12 einen neuen Abschnitt beginnen. Ausserdem teilte er den Verlauf der geweissagten Geschichte in vier Perioden (Constantin, Beginn des Papsttums um 600, Reformation, Ende der Welt). So trägt seine Auslegung einen ungemein willkürlichen und verwickelten Charakter. Das hielt ihn nicht ab, gegen die Deutungen Alcasars aufs heftigste zu polemisieren[2]).

Eine neue und konsequent durchgeführte Rekapitulationstheorie vertritt Johannes Coccejus[3]). In immer wiederholten sieben Perioden verläuft für ihn die Geschichte. Auch die sieben Sendschreiben zog er mit in den Parallelismus hinein, während er freilich die Schalen nicht die ganze Kirchengeschichte umfassen lässt. C. findet in den auf einander folgenden Zeichen 1) die erste Verkündigung des Evangeliums, 2) die Vernichtung des Judentums, 3) die Zeit der Häretiker von Arius bis Muhamed, 4) die Zeit der inneren Kirchenwirren (Entstehung des Papsttums), 5) die Spaltung der Kirche in der Reformationszeit, 6) die Zeiten des dreissigjährigen Krieges. C. nennt seine Auktoritäten nicht, scheint aber wesentlich ältere Kommentare benutzt zu haben. Zu Apk 13 giebt er die altlateinische Auslegung, in den Ausführungen zur zweiten Hälfte des Capitels spürt man deutlich den Einfluss des Primasius. Also bis Coccejus erstreckt sich

---

[1]) Gesammelte Werke. Genev. 1642.

[2]) Dem Pareus folgte Henricus a Diest analysis apocalypseos exegetica ex commentario Dav. Parei comprimis contexta. Arnhemiae 1663 (Walch).

[3]) Cogitationes de apoc. St. Joannis Lugd. Bat. 1665.

der Einfluss des Ticonius. Vor allem aber lässt sich auf den ersten Blick vermuten, dass zwischen Coccejus und Joachim v. Floris irgendwie ein Zusammenhang vorhanden sei. Wir sind in der Lage diese Vermutung zur Gewissheit zu erheben und die fehlenden Bindeglieder nachweisen zu können, oder der Nachweis ist vielmehr von Joh. Marckius in seiner Polemik gegen Coccejus geführt. Mit gutem Scharfblick hat Marck erkannt, dass in der Periodenlehre des Coccejus eine Nachwirkung des Joachim v. Floris vorliegt. Als Mittelglieder nennt er Ubertinus de Casalis, Telesphorus Cosentinus eremita (saec. XIV) qui de magnis tribulationibus et statu ecclesiae ex Joachimo aliisque explanationibus in apocalypsin scripsit. ferner den Jacobus de Gruitrode, der ein liber de septem statibus ecclesiae geschrieben haben soll (M. zweifelt an der Richtigkeit dieser Angabe, da Trithemius und Possevin den Gruitrode nicht erwähnen). Ferner nennt er einen Jacobus de Paradiso und vergleicht die sieben Weltperioden in dessen Schrift mit denen des Joachimiten Seraphinus Firmanus (nach Corn. a Lapide); als unmittelbaren Vorgänger bezeichnet er dann den Joannes Saskerides, qui misit a. 1555 lingua belgica tractatum de septem temporibus sanctae ecclesiae. S. scheint nach den Angaben direct von Joachim abhängig. Besonders klar wird das, wenn bei ihm die vierte Periode als die der Anachoreten bezeichnet wird. Auch Carolus Gallus clavis prophetica nova apocalypseos Antwerpiae 1592 scheint nach M. von Joachims Methode abhängig, ebenso Jacobus Brocardus in Apk 1580, der ebenfalls sieben Perioden annimmt, deren Anfang er jedoch bei Adam ansetzt. Man meint auch hier noch Joachim reden zu hören, wenn im sechsten Zeitalter die novi prophetae angesetzt werden, im siebenten (seit 1517) die zweite Ankunft Christi erfolgt [1]). Endlich nennt M. den auch bei Calov als Vorläufer des Coccejus genannten Ludovicus Crocius (syntagma theologiae). Auch Crocius kennt die sieben Perioden und rechnet die erste bis Trajan, die zweite bis Constantin, die dritte bis zu Carl dem Grossen, die vierte bis zur Reformation, die fünfte von der Reformation ab. Die sechste »condicionem ecclesiam vocat fraternam ad primam caritatem sub condicione apostolica missam«. — Auch hier wird die Anschauung Joachims deutlich sichtbar. Und so schliessen sich die Glieder der Kette eines Zusammenhangs, der von Joachim bis Coccejus reicht [2]).

---

[1]) Er spricht sogar von einem status filii und einem status spiritus sancti.

[2]) An Coccejus schliessen sich an Biermann: clavis apocalyptico-

14. Fortsetzung der wissenschaftlichen Auslegung der Apk namentlich bei den protestantischen Gelehrten.

Ich stelle zunächst eine Reihe von Kommentaren rein philologischen Charakters zusammen: Camerarius notationes figurarum sermonis in scriptis apostolicis, in libro praxeon et apocalypseos Lips. 1556; Beza annotationes majores in NT. Genev. 1556 (separatim 1614); Sebastian Castellio Anmerkungen zum NT. in den Bibelausgaben Venet. 1583. Antw. 1584. Lips. 1611; Ludovicus de Dieu animadversiones in epistolas Pauli canonicas atque apocalypsin 1646; Joannes Drusius adnotationes in totum J. Chr. testamentum. Franecker 1612; Jo. Pricaeus commentarius in varios NT. libros Londini 1660; Jacobus Capellus observationes in NT. Amsterdam 1667 [1].

Der Lauf der exegetischen Wissenschaft war ein merkwürdiger. Von den Jesuiten geht dieselbe hinüber zu der freier gerichteten protestantischen Theologie des 17. Jahrh. Diese übernimmt die Geistesarbeit jener und führt sie weiter fort. So wenigstens verhält sich die Sachlage in der Geschichte der Auslegung der Apk.

Hugo Grotius [2]) verdankt ungefähr alles was er in seiner Auslegung der Apk vorträgt, abgesehen von einzelnen sprachlichen und grammatischen Bemerkungen, dem Alcasar. Ihm entlehnt er den Hauptgedanken, dass es sich Apk 1—11 um das Gericht über das Judentum, 12—19 um dasjenige über das Heidentum handle, und Cap. 20 der Zustand der Kirche seit Constantin beschrieben werde. Die klare Ausdeutung des Alcasar hat er durch hinzugefügte Einzelausdeutungen sogar wieder verschlechtert. Er bezieht Cap. 11 auf die Barcochba-Zeit, und deutet von Cap. 14 an, während Alcasar sich einer

prophetica hoc est septem ecclesiarum ac totidem sigillorum, tubiciniorum et phialarum — explicatio, earundem cum prophetia veteris Test. collatio atque ad suas historias applicatio 1702 (Walch): — Henricus Groenewegger: Kette prophetischer Gottesgelahrtheit beweisende, dass die auslegung der offenbarung Joh. ein wahrer Schlüssel der Weissagung, aus einer vollkommenen Uebereinstimmung der Offenbarung mit dem Hohenlied Salomonis und einiger sonderbarster Prophezeihungen. Francof. 1711 (Walch). Ruart Andala: exegesis illustrium locorum sacrae scripturae accedit clavis apocalyptica. Franecker 1720; verklaaring van de openbaringe van Joannes. Leopvardiae 1726; nach Walchs Beschreibung auch wohl noch. B. Seb. Cremer: fata ecclesiae Romanae — sive commentaria in Apocalypsin. 1757 Zutpaniae.

[1]) In den critici sacri wird Gualtherus citiert, dessen Werk bei Walch nicht angegeben ist.

[2]) Erste Ausgabe der adnotationes ad NT. Paris 1664.

weisen Beschränkung befleissigt, im alten weltgeschichtlichen Stil, nur dass Alcasars Deutung im ganzen auf einen engeren Raum beschränkt bleibt. G. versucht sich bereits in einer Reihe zeitgeschichtlicher Deutungen. Cap. 12A findet er Simon Magus, 12B die neronische Verfolgung, die sieben Häupter sind die römischen Kaiser von Claudius an, die Heilung der Todeswunde bedeutet die Herstellung des Reiches durch Vespasian. Zu 13B findet er Magier geweissagt, besonders den Apollonius von Tyana (666 = *Οὔλπιος*). So geht die zeitgeschichtliche Ausdeutung allmählig in die weltgeschichtliche über. In den Schalen findet Grotius die einzelnen Kämpfe zwischen Constantin und seinen Gegnern geweissagt, Apk 19 11ff. sogar den Sieg der Perser über Julian. Da es ihm unwahrscheinlich erschien, dass in der Apk vergangenes geweissagt sei, so begann er zuerst die Litterarkritik an der Apk. Er nahm an, dass Johannes eine Reihe einzelner Offenbarungen zu verschiedenen Zeiten empfangen habe. Die frühesten Weissagungen setzt er unter Claudius an[1]), indem er der Notiz des Epiphanius über das Patmosexil des Apostels folgte. Dahin gehören alle Weissagungen über Jerusalem. Die späteren Weissagungen aber schrieb er unter Vespasian nach Apk 17 10[2]). Wenn daher Dorotheus die Apk auf Patmos, Eusebius dieselbe in Ephesus geschrieben sein lasse, so hätten beide Recht. Ein entschiedenes Verdienst hat sich endlich Grotius dadurch erworben, dass er mit der allmählich zum Unfug ausartenden antipapistischen Ausdeutung der Apk energisch ins Gericht ging.

Dem Grotius folgte auf Schritt und Tritt der Engländer Hammond[3]). In seiner Einleitung polemisiert dieser ausführlich gegen Brightmann. Auch er erklärt sich für die kritischen Aufstellungen des Grotius und stellte sie in der Einleitung zusammenhängend dar. Danach sind Cap. 1—11 auf Patmos geschrieben, alles übrige unter Vespasian, als dieser in Judaea war[4]). Nur selten weicht Hammond auch im einzelnen von Grotius ab. So verzichtet er auf die Deutung der Zahl 666 und meint, dass man sie nach dem hebräischen

[1]) Coepit autem J. in Patmo esse et Dei visis illustrari Claudii temporibus.

[2]) vgl. G.'s Bemerkungen zu 1 9. 4 1. 11 19. 14 1. 17 10.

[3]) NT. Domini nostri J. Chr. ex anglica lingua in latinam transtulit suisque animadversionibus illustravit. Joh. Clericus Tom. I. Amsterd. 1698.

[4]) Die Notiz des Irenaeus *ἐπὶ τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς* bezieht er auf die stellvertretende Regierung des Domitian für seinen Vater während des jüdischen Krieges.

Alphabet deuten müsse. Die Vögel, die Apk 19 17ff. zur Mahlzeit gerufen werden sind nach H. sogar die Goten und Vandalen.

Einen hervorragenden Charakter zeigen die kurzen Anmerkungen, die Clericus dem Werk zugesetzt hat. Sie sind in ihrer abwägenden, vorsichtigen und vornehmen Art geradezu klassisch. Man lese z. B. folgende Sätze: Noster quidem conjecturam conjecturis superstruit nec veretur, ne aedificium tam infirmo tibicine corruat. at cauti est interpretatoris, quam parcissimum esse in conjecturis et in re dubia abstinere a consectariis, nam quo plura incerta in uno colliguntur, eo majorem habet falsitatis speciem, quod dicitur, aut certe in majore errandi periculo versantur, sed . . . profiteor me non intelligere haec vaticinia.

Dem Alcasar und Grotius folgte Bossuet[1]). Er setzte sich in der Einleitung mit der nach ihm von Augustin (= Ticonius) stammenden spiritualisierenden Deutung, der kirchengeschichtlichen eines Lyra, der endgeschichtlichen eines Ribeira, Viegas auseinander. — Seine eigne Deutung verlässt freilich doch wieder an entscheidenden Punkten die des Alcasar und Grotius. Die Apk wird bei ihm zu einer fortlaufenden Darstellung der Geschichte des römischen Reiches von Trajan bis zur Zerstörung Roms durch Attila. Im sechsten Siegel findet er bereits die Zerstörung Jerusalems, in den vier Posaunen den Bar-Cochba-Aufstand. Von da an deutet er alles auf die folgende Geschichte der Christenheit im römischen Reich.

Denselben Schritt von Alcasar und Grotius wieder hinüber zur weltgeschichtlichen Deutung that Dan. Hervaeus[2]), der die Apk auf die Geschichte des römischen Reiches bis Theodosius deutet. Mit den Engländern (s. o.) findet er in Cap. 12 bereits die Geburt Constantins und dessen Sieg. Dann tritt mit Cap. 13 eine Rekapitulation ein. Die sieben Kaiser zählt er von Galba bis Domitian (s. o. die Auslegung Victorins) und hier tritt zum ersten Mal der Gedanke auf, dass Domitian der Nero redivivus sei.

15. *Fortsetzung der phantastischen Auslegung.*

In England hat längere Zeit die Auslegung von Mede und damit die alte wilde und den Unsinn systematisierende Methode die Herrschaft behalten. Hier ist zu nennen James

[1]) L'apocalypse avec une explication par J. B. Bossuet 1688.
[2]) Apocalypsis explanatio. Lugduni 1684.

Durham commentary upon the book of Revelation, Edinburgh 1680. 4°. Die tausend Jahre lässt D. erst mit dem Jahre 1560[1]) beginnen. Sonst schliesst er sich in allen Einzelheiten an Mede an. Nach G. Whiston (s. u.) gehört hierher auch Henricus Morus visionum apocalypticarum ratio synchronistica, Lond. 1666, expositio prophetica septem epistolarum Lond. 1669 (Walch), ferner ist zu erwähnen Isaak Newton observations upon the prophecies of Daniel and the apocalypse of St. John 1732. 4°[2]). Newton weicht in Einzelheiten von Mede ab, z. B. deutet er die sieben Schalen synchronistisch mit den sieben Posaunen[3]). Im grossen und ganzen aber findet man überall den Einfluss Medes[4]). Werthvoll ist Newtons erste Observation, in welcher er die Abfassungszeit der Apk unter Nero ansetzt und Spuren der Apk sogar im IPetr. und Hebr. findet. N. war übrigens nüchtern genug, auf eine Errechnung des Endes nach der Apk zu verzichten[5]). Dagegen wandelt wieder ganz in den Bahnen von Mede: Whiston an essay on the revelation of St. John 1706[1]. 1744[2]. In der ersten Auflage berechnet er den Beginn des tausendjährigen Reiches auf 1715 (nach Walch). Dann scheint er noch einmal (vor der 2. Aufl.) die Berechnung auf 1734 versucht zu haben. Der fortwährenden Diskreditierung überdrüssig, war er endlich vorsichtig genug, den Termin bis 1866 hinauszurücken (nicht wie Lücke meint 1766)[6]). Ueber Mede äusserte Whiston: This was the great Mr. Medes settled and constant judgment in this matter, and his attempt being built on this method had such vast and unexpected success, that the body of the protestant churches have generally declared themselves satisfied in the greatest part of his foundation laid down in his clavis apocalyptica[7]). Nach Whiston gehört endlich auch Peter Jurieu hierher, l'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église. 2 Bände. Rotterdam 1686 (Titel nach de Wette)[8]). Hierher lässt sich vielleicht auch stellen: Jac. Abbadie, ouverture des sept sceaux par le fils

---

[1]) 300 + 1260.

[2]) Lateinisch von Sudermann Amstelodam. 1757, deutsch von Grohmann 1767.

[3]) p. 295. [4]) cf. vor allem p. 287.

[5]) Lücke überschätzt in seiner Beurteilung das Werk bedeutend.

[6]) Gegen Newton polemisierte Whiston in »six dissertations« 1734 (Lücke).

[7]) Ausserdem werden noch commentationes apocalypticae erwähnt.

[8]) Nach Walch schliesst sich an Whiston und Mede an: Eduard Wells, an help for the more easy and clear understanding of the holy scripture being the revelation of St. John the divine.

de Dieu ou le triomphe de la providence et de la religion, Amstelod. 1721 [1]), ein unsagbar breites Werk (zwei Quartbände von je etwa 900 Seiten), darin unter anderm eine Geschichte der Christenverfolgungen, der Kreuzzüge, der Türken, eine Abhandlung über das Fegefeuer etc.; die Auslegung ist nur bis zur siebenten Posaune fortgesetzt [2]). Der Kommentar ist ganz im Stil Medes gehalten, nur dass A. alles vom siebenten Kapitel an folgende für den Inhalt des siebenten Siegels hält [3]).

In Holland wurde dann die Medesche Methode durch Vitringa, *ἀνάκρισις* apocalypseos J. apost. 1705, eingeführt [4]). In dem einen weicht Vitringa von Mede ab, dass er mehr auf die Rekapitulationstheorie zurückgreifend schon mit dem sechsten Siegel das Ende eintreten und in den sechs Siegeln die ganze Kirchengeschichte geweissagt sein lässt. Aber in der kirchengeschichtlichen Auslegung der sieben Sendschreiben, in der Deutung der Posaunen, namentlich der sechsten, des Cap. 12, des Tieres, der Schalen, des tausendjährigen Reiches lehnt V. sich direkt an Mede an. Eine Ausrechnung des Endes vermeidet er. Aber er betont mit aller Kraft, dass das tausendjährige Reich in der Zukunft liegt unter offener Verteidigung der chiliastischen Auslegung der alten Kirchenväter. In diesem Punkt ist das Werk Vitringas einflussreich auf die in deutschen pietistischen Kreisen wieder auftauchenden chiliastischen Hoffnungen geworden. Der Kommentar ist reich an Ausführungen rein grammatischer und exegetischer Art. Eine durchgehende Auseinandersetzung mit Grotius und Bossuet findet statt. Neben Mede wird besonders Coccejus citiert. Als Anhänger des Vitringa nennt Lücke: Chr. Joh. Bomble analysis nec non chronotaxis Apocal. 1721. 4°, und van den Honert dissertationes apocal. 1736. 4° [5]). Eng an Vitringa schliessen sich ferner an Gustav Reinbeck, kurze Erörterung des Hauptinhalts der heiligen Offenbarung St. Johannis statt des sechszehnden, siebzehnden und achtzehnden Beitrags der

[1]) Uebersetzt ins Holländische von Abr. Moubach (triompherende gotsdienst etc.) Amstelod. 1726. 4°, nur in dieser Uebersetzung mir zugänglich.

[2]) Von Abbadie ist wieder abhängig: essai sur l'apocalypse avec des éclairissements sur les prophéties de Daniel 1729.

[3]) Eine ähnliche Idee und Auslegung scheint nach der Einleitung des Marckius schon bei Patricius Forbesius commentary upon the revelation, Lond. 1613 vorzuliegen.

[4]) Auch dies Werk ist von Lücke bedeutend überschätzt.

[5]) Lange apokalyptisches Licht und Recht gehört nicht hierher.

freiwilligen Hebopfers zur Prüfung übergeben, Berol. 1722[1]); Chr. A. Loesecken Erklärung der Offenb. Joh. Hal. 1731. 4° (in dem Bibelwerk des M. Laurentius); ferner (nach Loesecken) auch Hieronymus Dürers Geheimnis des Reiches Christi in gründlicher Erklärung der Offenbarung Johannis[2]).

Unter dieser Rubrik ist ferner zu nennen Matth. Hoffmanns[3]) chronotaxis apocalyptica (Jena 1668) und Caspar Heunisch' synopsis chronotaxeos apoc. Hofmannii (Jena 1678) und Hauptschlüssel der Offenbarung Joh. (Schleusingen 1684)[4]) — ein wahrer Hexensabbath apokalyptischer Berechnungen und Auslegungen in Anlehnung an Brightmann, Mede, Coccejus. Zum ersten Male findet sich hier, soweit ich sehe, die unglückliche Idee, dass gewöhnliche Jahre und prophetische von einander verschieden seien, und die Länge der prophetischen Jahre einer besondern Berechnung bedürfe. Die einzelnen Perioden der Kirchengeschichte werden auf 343 Jahre bestimmt (Napeir). Auch das Ende der Welt wird — vorsichtiger Weise auf das Jahr 2010 — berechnet[5]).

Den Gipfelpunkt aber erreicht diese Methode der Auslegung in J. A. Bengels erklärte Offenbarung Johannis[6])

[1]) Doch dringt bei ihm auch schon die endgeschichtliche Deutung ein. Er unterscheidet zwischen dem Tiere und der Hure Babel, die er immer noch auf Rom bezieht, und deutet so Cap. 13—16 auf das Ende. D. J. Dimpel Einleitung in die Offenbarung Johannis. Lips. 1730 scheint ihm in dieser Hinsicht zu folgen.

[2]) Teils an Vitringa, teils an Coccejus schliessen sich an: G. Fr. Schweizer prophetischer Offenbarungsschlüssel, Ulm 1709 (Nachrichten über ihn bei Brink (s. u.) und Loesecken); und Melchior Kromayer kirchenchronika des neuen Testaments, Lips. 1708. Er berechnete wieder einmal genau die Dauer des Weltverlaufs (nach Walch). Gegen Coccejus schrieb namentlich O. H. Brink: ontschakelinge von het genaemde Keten der prophetische Godgelehrtheit ofte schriftmatige verdediginge der Uitleggінge over de Openbaringe Joannis von Bullengerus, Pareus, Junius, Gomarus, Rivetus tegen de Nieuwigheden on ongerijmtheden van Joannes Coccejus et Henricus Gronewegen.

[3]) Nach Marck von dem Werk des Crugotius (s. o.) abhängig.

[4]) Von dem vorhergehenden abhängig und sein System weiter ausbildend.

[5]) In ähnlicher Weise wie Heunisch scheint Schindler, delineation des gantzen Buches der Offenbarung Joannis, Brunswigae 1670, zu verfahren. Er berechnete nach Heunisch die tausend Jahre auf $71^1/_2$ Jahre. An Heunisch und Hoffmann schliesst sich noch an: Henning Löning, augenscheinlicher Beweis, dass die Bibel Gottes Wort sei, gezeiget durch Fürstellung der Offenbarung St. Joannis, Ravensberg 1684.

[6]) vgl. den Gnomon und die sechszig erbaulichen Reden über die Offenbarung Joh. (vgl. Burk Leben und Wirken Bengels 260 ff.).

1740[1], 1746[2], 1758[3]. Das System der Bengelschen Berechnung beruht auf der Unterscheidung von eigentlichen und prophetischen Zeitläuften in der Apk, und auf einer genauen Bestimmung der apokalyptischen Zeitläufte (100 apokalyptische Jahre etwa 111 1/9 gewöhnliche Jahre). Da das System Bengels bei Lücke 1040 ff. genauer dargestellt ist, so sind wir glücklicherweise dieser Aufgabe überhoben. — Das Ende der Welt berechnete Bengel auf das Jahr 1836. Bemerkenswert ist endlich, dass Bengel nicht nur ein Millennium, sondern deren zwei annahm. Seinen Einfluss ist es wohl besonders zuzuschreiben, dass der Chiliasmus trotz der Augustana bis tief hinein in genuin lutherische Kreise zu Ehren und Anerkennung gekommen ist. Man würde aber Bengel Unrecht thun wenn man nicht noch hervorhöbe, dass er im Gnomon vorzügliche grammatische und sachliche Erklärungen zur Apk beibrachte und in seinem Hauptwerke eine ganz vorzügliche Darstellung der Geschichte der Auslegung gab, wie sie eben nur seinem Riesenfleiss möglich war[1]).

16. Rückkehr zu einer besonneren, meist endgeschichtlichen Auslegung.

Neben der rationalen Auslegung eines Grotius, Hammond, Bossuet steht doch auch auf ganz offenbarungsgläubiger Seite der Versuch einer Rückkehr zu einer vernünftigeren Methode. Vor allem ist hier Johannes Marck (in apocalipsin commentarius Traj. ad Rhen. 1699) zu nennen. In der vorzüglichen Einleitung, welche über eine Reihe von seltenen Werken und überhaupt über die Geschichte der Auslegung der Apk ausserordentlich wertvolle Aufschlüsse enthält, führt M. eine wichtige und eingehende Polemik gegen das coccejanische System[2]). Seine Auslegung ist im ganzen eine Rückkehr zur altlutherischen Auslegungsweise, die gegenüber der eben geschilderten noch immer einen besonnenen und nüchternen Eindruck macht. Mit dieser verband er unter Hinweis auf Augustin eine energische Betonung der Rekapitulationstheorie. Der Kommentar ist klar geschrieben und reich an Material zur Geschichte der Exegese. Dass M. die tausend Jahre wieder in altdogmatischer Weise auslegte, kann nicht wundernehmen.

[1]) Die an Bengel sich anschliessende Litteratur verzeichnet Lücke 1044 ff., sie ist der nochmaligen Zusammenstellung kaum mehr wert.

[2]) Dagegen hatte sich auch schon H. Witsius, Miscellanea sacra de sensu epistolarum apocalypt. erhoben.

Andere Ausleger gingen anders zu Werk. Antonius Driessen (meditationes in sacram Apoc. 1717) deutet zwar die sieben Sendschreiben kirchengeschichtlich und nahm für den Weltverlauf sieben Perioden von 360 Jahren an, meinte aber, dass alles übrige in der Apk geweissagte (mit Ausnahme von 11 1—3. 12—14) innerhalb der Zeit des siebenten Briefes, also in der Zukunft läge. Es liegt hier also eine Rückkehr zur endgeschichtlichen Auslegung vor. — Joachim Lange (apokalyptisches Licht und Recht, Halae 1730) giebt sich zwar zunächst in der Vorrede den Anschein, als ob er durchaus dem Vitringa folge. Am meisten scheint ihn zu jenem dessen schmeidige Verteidigung des Chiliasmus hingezogen zu haben. Wie Vitringa deutet auch er die sieben Sendschreiben sowohl historisch als auch mystisch (d. h. kirchengeschichtlich). Aber dann sucht er sehr scharfsinnig den Beweis zu führen, dass die ganze Apk von Cap. 4 an endgeschichtlich zu verstehen sei. Wir finden also im grossen und ganzen, nur noch konsequenter durchgeführt, die Auslegung einer Ribeira hier wieder. Von den endgeschichtlichen Deutungen vermeidet L. die Elias-Henoch Deutung. Mit aller Kraft verteidigt er die chiliastische Idee, die Hoffnung auf einen glücklichen Zustand der Kirche hier auf Erden. Er lehnt sich hier durchaus an seinen Lehrer Spener (s. dessen Schriften bei Lücke 1028 A. 2 u. 3) an.

Unter den katholischen Kommentatoren lehnt sich Antonius Escobar de Mendoza durchgehend an Ribeira an[1]). Ebenso schliesst sich in seinem ungeheuren Kommentar[2]) de Silveyra aufs engste an Viegas an. Bei ihm findet sich manches exegetische und textkritische Material. Dem Silveyra folgte Joh. de la Haye[3]).

Ein ganz merkwürdiger Kommentar ist die Offenbarung Johannis von Joh. J. Scheurmann Lippstadt 1722, eine Vereinigung der Auslegung des Grotius und älterer phantastischer Auslegungen. Sch. teilt die Apk in zwei Teile. Im ersten Teil (Cap. 1 11) ist a) die Vernichtung des Judentums, b) der Sieg des Christentums über das römische Imperium beschrieben (8 2 11). Von Apk 12 an verläuft die Auslegung dann ganz nach englischer Methode (Mede). Einen weiteren merkwürdigen, aber gänzlich verfehlten Versuch, die welt-

---

[1]) Vetus et novum Test. litteralibus et moralibus commentariis illustratum, Lugdun. 1652.

[2]) Ich benutzte die Ausgabe: commentaria litteraria in apocalypsin (zwei Foliobände!), Lugdunum 1663.

[3]) Commentarii litterarii in apocalypsin, Paris 1644.

geschichtliche Deutung einzuschränken, unternahm J. Koch (Scheide-, Prüfe- und Wäge-Kunst göttlicher bisher erfüllter und noch unerfüllter Weissagungen, Lemgo 1742), indem er alle Weissagung vom ersten Siegel an auf die Reformationszeit bezog.

Zu der Reihe der endgeschichtlichen Kommentare gehören die Schriften der Familie Petersen. Vor allem zu nennen ist Johanna Eleonora Petersen[1]): Anleitung zu gründlicher Verständnis der heiligen Offenbarung, Francof. et Lips. 1696. Hier scheint (nach den Nachrichten bei Bengel und anderen) die endgeschichtliche Auslegung völlig durchgeführt und ein stark schwärmerischer Chiliasmus vorgetragen zu sein. Die Apk ist von diesen Schwärmern jedenfalls besser verstanden, als von ihrer sich wissenschaftlich dünkenden Umgebung.

17. Die einseitige und beschränkte zeitgeschichtliche Auslegung.

Auf den Bahnen von Grotius, Hammond, Bossuet ist von den Auslegern dieses Zeitraums zunächst nur einer weiter gegangen: Noel Aubert de Verse (La clef de l'apocalypse, Paris 1703). Mit Joh. Annius, Caponsacchius, Hentenius, Salmeron, (Grotius, Hammond), Jurieu lässt er die Apk unter Nero abgefasst sein. Er bleibt wie sein Vorgänger (namentlich Bossuet) mit seinen Deutungen innerhalb der Grenzen des römischen Reiches, bezieht die ersten sechs Siegel auf die Geschichte bis Constantin, die Posaunen bis Diocletian. Apk 13 bezieht er wieder auf das römische Reich, nachdem er in Aph 12 die Geschichte der ersten Christenheit gefunden hat. Das verwundete Haupt des Tieres deutet er auf Caligula. Vor allem aber ist seine Auslegung von Apk 13 B interessant. Das zweite Tier ist ihm das heidnische Priestertum, und die einzelnen Züge deutet er in einer glänzenden geschichtlichen Ausführung auf dieses. 17 10 deutet er auf die Zeit von Julius Cäsar bis Claudius, das sechste Haupt sei Nero, das siebente Galba, das achte sämmtliche noch folgende heidnische Kaiser. Im folgenden dehnt er die Deutung bis Attila aus. Das tausendjährige Reich versteht er in gewöhnlicher, nicht-chiliastischer Weise. Daneben kennt er schliesslich als zweiten Sinn der Apk auch die endgeschichtliche Deutung.

Während Bossuet und Aubert de Verse die Weissagungen der Apk nur auf die Geschichte des römischen Imperiums

[1]) Andere Titel s. bei Walch 765.

bezogen, so nahm später die zeitgeschichtliche Deutung in Anschluss an Grotius und Hammond die verhängnisvolle Wendung, dass man im schroffen Gegensatz zu aller kirchengeschichtlichen und weltgeschichtlichen Deutung die ganze Apk analog der Herrenrede Mt 24 als eine Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems auffasste.

Es ist ungewiss, wer der Vorgänger in dieser Methode der Auslegung der Apk gewesen ist. Abauzits Werk[1]) — dieses wird gewöhnlich als erstes angegeben — erschien nach 1733, es setzt Newtons 1733 erschienenes Werk voraus. Des Jesuiten Harduin Nov. Testam. erschien 1741 (Hagae).

Nach Abauzit ist die Apk unter Nero geschrieben: »l'apocalypse écrite sous Néron est proprement une extension de la prophétie du Sauveur sur la ruine de l'Etat judaique« (311). Dieser Gesichtspunkt ist bei A. rücksichtslos durchgeführt. Das Tier ist ihm demgemäss der jüdische Sanhedrin, die sieben Häupter die letzten Hohenpriester, der achte Ananus, durch dessen Tod das Tier die tötliche Wunde erhält, die sieben Berge werden auf sieben Hügel Jerusalems bezogen, die zehn Hörner sind die zehn Toparchen, welchen beim Aufstand die einzelnen Distrikte zur Verwaltung übergeben waren, Babel ist natürlich Jerusalem. Es bedeutet einen starken Verlust für das richtige Verständnis der Apk, dass so die Beziehung auf das römische Reich ganz verloren ging.

Fast ebenso konsequent deutete Harduin[2]). Er lässt sogar die Sendschreiben an die Christen in Jerusalem gerichtet sein und treibt so die Verkehrtheit auf die Spitze. An der Deutung der Häupter des Tieres auf die römischen Kaiser bis Nero hält er wenigstens fest. Etwas besonnener ging Wetstein zu Werk[3]). Er beschränkt allerdings die Deutung durchaus auf den Zeitraum bis 70. Dagegen hält er die Beziehung des Tieres auf das römische Imperium fest. Das Tier selbst ist ihm das Interregnum unter Galba, Otho, Vitellius; Apk 14—18 bezieht er auf den Kampf zwischen den Prätendenten und auf die Thronbesteigung Vespasians, er kann demgemäss Babel wieder auf Rom deuten. Das

[1]) Das Werk, das hier in Betracht kommt, ist nicht der die Echtheitsfrage behandelnde discours hist. sur l'apocalypse, sondern der essay sur l'apoc., oeuvres de feu M. Abauzit I. Genev. 1770. (gegen de Wette 3. Aufl. 24.)

[2]) In der Einzeldeutung von Apk sind beide vielfach von Grotius und Hammond abhängig.

[3]) J. J. Wetsteins libellum ad Crisin atque interpretationem N. T. ed. J. J. Semler 1766. Sehr wertvoll sind Wetsteins Anmerkungen in der grossen Ausgabe des neuen Testaments.

tausendjährige Reich endlich bezieht er auf die Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis Barcochba.

Wohl am meisten an Harduin schliest sich Harenbergs Erklärung der Offenbarung Johannis, Braunschweig 1759 an[1]). Er fasst die Apk als ein Trostschreiben an die jüdischen Christen, drei Jahre vor dem Osterfest vor 70 geschrieben. Er benutzt ausserdem die Rekapitulationshypothese und lässt in den Siegeln, Posaunen und Schalen dieselben Ereignisse von Tiberius bis zum jüdischen Krieg geweissagt sein. An der richtigen Deutung des Tieres mit seinen Häuptern auf das römische Imperium hält er fest, das tausendjährige Reich deutet er auf die Zeit der Kirche von der Zerstörung Jerusalems an. H. hat (vgl. die Vorrede) eine erstaunliche Masse jüdischer Litteratur gelesen und verwendet sein Wissen auf diesem Gebiet in sehr kritikloser Weise und nicht gerade zum Vorteil der Auslegung der Apk. Sein Werk ist eine wüste Stoffsammlung von Parallelen zur Apk aus der rabbinischen Litteratur.

Ganz in den Bahnen von Abauzit wandelt Herder in seiner warm geschriebenen und dem poetischen Charakter des Werkes gerecht werdenden Auslegung[2]). — In derselben Beschränkung deutet das in mancher Hinsicht immer noch interessante und lehrreiche Buch Hartwigs: Apologie der Apk wieder falschen Tadel und falsches Lob 1780—83. Neben einem wieder aufgegebenen Versuch, die sieben Häupter auf die herodianische Herrscherfamilie zu beziehen, wird ausser der Deutung auf die Hohenpriester, die andre auf die römischen Kaiser zugelassen. Das tausendjährige Reich versteht H. in seinem eigentlichen Sinn; nur sucht er den Chiliasmus etwas abzuschwächen. — Diese Reihe von Auslegern beschliesst dann Züllich (Offenbarung Johannis, Stuttgart 1834, 2 Teile). Bei ihm gelangt die Methode auf den Gipfelpunkt der Verkehrtheit. Mit Harduin sucht er die sieben Gemeinden in Jerusalem; die sieben Häupter des Tieres sind die herodianischen Könige, der sechste Herodes von Chalcis, die Apk demgemäss zwischen 44 und 47 geschrieben. Doch ist in dem Kommentar von Züllich sehr viel lehrreiches und interessantes enthalten. Z. sucht die Apk durchaus von der Gedankenwelt

[1]) An Harenberg lehnt sich J. C. Ulrich, kurze Einleitung und Erklärung der Offenbarung des Herrn Jesu an Johannem, Zürich 1762, an. Als Einleitung steht dem Werke eine Abhandlung von Harenberg selbst über die Abfassungszeit der Apk voran.

[2]) J. G. Herder, *Maranatha*, Das Buch von der Zukunft des Herrn, Riga 1779.

des Spätjudentums aus zu verstehen und führt diesen Versuch — allerdings mit zu starker Heranziehung rabbinischer Parallelen — durch. Seine Einleitung über die Eschatologie des Judentums ist immer noch lesenswert. Es mag ferner hervorgehoben werden, dass er das tausendjährige Reich recht versteht und nach Oeder und Semler die Meinung vertritt, dass das Messen des Tempels seine Erhaltung bedeute. Auch das wird bei der neuesten Wendung, welche die Auslegung der Apk genommen hat, interessant sein, dass Züllich das Tier in Cap. 17 von dem in Cap. 13 unterscheidet und dieses letztere nicht zeitgeschichtlich, sondern endgeschichtlich auf das antichristliche Ungeheuer deutet. Auch vermutet er, dass in dieser Symbolik ostasiatischer Einfluss vorliege und verweist dabei auf die Gestalt des Leviathan. Auch die beiden Zeugen in Apk 11 deutet er endgeschichtlich.

18. Die Anbahnung der richtigen Auffassung der Apk.

Gegen Wetstein wandte schon Semler[1]) ein, dass er dem Gesichtskreis der Apk zu enge Grenzen stecke. Er betonte, dass die Apk durchaus von dem Boden des Judentums aus und als ein Buch mit hervorragend judaisirendem Charakter zu verstehen sei. Daneben aber stellte er den durchaus richtigen Grundsatz auf: mala autem illa quae portenduntur, in gentes et Romanos idololatriae tutores praecipue valent. Er hat aber die Apk mehr bekämpft, als zur Deutung derselben im einzelnen beigetragen. In Corrodis kritischer Geschichte des Chiliasmus liegt ein verhältnismässig vorsichtiger Versuch vor, die Apk nach den jüdisch-rabbinischen Schriften zu deuten, ferner eine ausführliche Verteidigung der Beziehung des Antichrist auf Nero. Auch die Deutung der zehn Könige auf die Parther vertritt er bereits (über Nero vgl. namentlich II 307 ff.).

J. Sam. Herrenschneider[2]) stellte endlich die Auslegung der Apk auf den Boden, den sie mit Alcasar fast schon erreicht hatte[3]). An Herrenschneider lehnte sich dann Eichhorn[4]) an. In bestimmtester Weise wird hier die Beziehung der Weissagung auf das römische Reich festgehalten. Nach

[1]) In der Herausgabe seines Werkes s. o. Abschnitt II.

[2]) Tentamen apocalypseos a capite 4 usque ad finem illustrandae, akademische Inauguraldissertation Argent 1786 (mir nicht zugänglich).

[3]) Aehnlich Johannsen die Offenb. Joh., Flensbg. u. Leipz. 1788.

[4]) Commentarius in apoc. Jo., Göttingen 1791. 2 vol.

dem Vorgang Corrodis wird das verwundete Haupt mit aller Bestimmtheit auf Nero redivivus bezogen. Auch die richtige Deutung von Apk 17, die Beziehung der zehn Hörner auf die mit Nero wiederkehrenden Parther, wird hier ausführlich vorgetragen. Nur zögernd allerdings betritt E. diesen Weg der Deutung; er meint, dass die Apk — nach ihm ein dramatisches Gedicht, diese Bilder nur poetisch verwerte, ohne dass der Verfasser im Ernst den Aberglauben seiner Zeit teile. Das tausendjährige Reich missdeutet E. noch in alter Weise.

An Eichhorn schliessen sich an: Hagen, Sieg des Christentums über Judentum und Heidentum, oder die Offenbarung Joh. übersetzt und erklärt 1795; S. Lange, die Schriften Joh. übersetzt und erklärt I. 1795; Fr. A. L. Matthaei, die Offenb. Joh. übersetzt und mit einer vollständigen Erklärung begleitet; Heinrich, commentarius in Apoc. 2. Tom. 1818 (Band X von Koppes N. Test.)[1]).

Diejenigen Schriften, in denen dann endlich die Erklärung der Apk einen gewissen Abschluss fand, sind: Bleek, Beiträge zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannes, Berlin. theol. Ztschr. II. 1820, Beiträge zur Evangelienkritik 1846. Vorlesungen über die Apk von Hossbach herausgegeben, Berlin 1862. — Ewald commentarius in apoc Joannis 1828, Die johanneischen Schriften B. II. Göttingen 1862. — de Wette kurze Erklärung der Offenbarung Joh. 1848[1], 1854[2], 1862[3]. — Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Joh. 1832[1], 1852[2]. — Volkmar, Kommentar zur Offenb. Joh. Zürich 1862. - Alle diese Kommentatoren gehen von der entscheidenden Beobachtung aus, dass Apk 11 von der Erhaltung des Tempels die Rede ist[2]). Demgemäss muss die Apk, von deren Einheit man überzeugt ist[3]), vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Man erkennt richtig, dass die Apk im wesentlichen sich gegen Rom richtet, man hält an der Nerodeutung fest und geht mit der Zählung der sechs Häupter entweder bis Galba, oder mit Ueberspringung des Interregnums bis Vespasian. Auch die Beziehung von Apk 17 auf die Parther hat man meistens erkannt. Dass Apk 11 und 20 richtig gedeutet werden, braucht wohl kaum erwähnt zu werden. Man hat endlich den Boden erreicht,

[1]) Nach de Wette[3] 24. Wie es scheint ist von Eichhorn auch Hallenberg, Historiske Anmärkinger öfver Uppenbarelse Boken, Bandet 1—3, Stockkolm 1800 abhängig.

[2]) So zuerst Bleek nach dem Vorgang von Storr, Oeder, Semler, Corrodi.

[3]) Bleek gab seine zuerst ausgesprochene Vermutung, dass die Apk uneinheitlich sei, wieder auf.

auf dem man die Apk verstehen kann. Die vorzüglichste Darstellung der Gesamtauffassung der Apk giebt de Wette[3] p. 7[1]). »Als den Hauptfeind der christlichen Kirche sah er (der Apokalyptiker) das von der römischen Weltmacht unterstützte, von Priester- und Gaukler-Künsten aufrecht erhaltene Götzentum an, während ihm die Feindschaft der Juden als eine untergeordnete und leicht zu überwindende schien. Der Eindruck der neronischen Verfolgung ist bei ihm noch ziemlich frisch und in Verbindung mit dem Volksglauben, dass dieser Christenverfolger noch lebe und bald als vollendeter Widerchrist wiederkehren werde, die Haupttriebfeder seiner prophetischen Hervorbringung«.

Ueberdies wurde durch die übereinstimmend von Fritzsche[2]), Benary[3]), Reuss[4]) erkannte Deutung der Zahl 666 auf נֶרוֹן קֵסָר die Beziehung der Apk auf Nero endgültig sichergestellt. Bleek und de Wette blieben freilich bei der Deutung Λατεῖνος, Ewald[5]) gab in I die Deutung קֵיסַר רוֹם = 616, bekannte sich aber in II zu der Deutung auf Nero unter Verweisung auf die syrische Schreibweise נְקָסַר.

Somit ist diejenige Deutung erreicht, welche man, die Einheitlichkeit der Apk vorausgesetzt, eine abschliessende nennen kann.

Auch Düsterdieck 1.[6]) bis 4. Auflage dieses Werkes schliesst sich im grossen und ganzen an die genannten Forscher an. Nur wehrt er die ganze Beziehung auf Nero redivivus als eine der Apokalypse unwürdige Phantasie ab, greift in der Deutung des Cap. 13 auf Grotius zurück und bezieht Cap. 17 teils auf die Herstellung des Reiches durch Vespasian teils als eine Weissagung auf Titus und Domitian. Hier sind ferner[7]) noch etwa zu nennen: Rinck apokalyptische Forschungen, Zürich 1853, H. Böhmer die Offenbarung Johannes, Breslau (B. lehnt sich durchweg an Grotius an), Kienlen commentaire historique et critique sur l'Apoc. de Jean 1870.

[1]) Von dieser Auffassung weicht Lücke etwas ab, indem er mehr die Beziehung auf Jerusalem betont.

[2]) Annalen der gesammten theol. Litt. I 31; 42—64 (1831).

[3]) Hall. Allgem. R. Z. 1837 Aug. [4]) ib. 1837 Sept.

[5]) Ewald behauptet, die Nerodeutung schon 1828 gekannt zu haben.

[6]) 1852 erschienen.

[7]) vgl. zu der folgenden Litteratur den Handkommentar von Holtzmann, ferner Chauffard L'apocalypse et son interprétation par A. Chauffard 1888—90 B. I. examen critique. (Hier liegt nur ein Ueberblick über moderne katholische Litteratur vor. Wer sich für englische Litteratur interessiert, den verweise ich auf Elliots Horae apocalypticae, ein mir selbst leider unzugängliches Werk.)

Lindenbein die Offenbarung Johannis 2. Aufl. 1895 (populäre Auslegung in Anlehnung an Düsterdieck). Von katholischen Gelehrten ist hier etwa noch zu nennen der Deutsche d'Allioli (in französischer Uebers. erschienen Paris 1868), der Italiener Antonio Cerese, l'apocalisse o Revelatione dei destini et del corso storico del genere 1869—71, der Franzose Rohrbacher (vgl. über diese Chauffard). Unter den englischen Gelehrten hält, soweit ich sehe, F. D. Maurice (Lectures, Cambridge 1861) bei grösster Abschwächung derselben doch an der geschichtlichen Methode fest. Alford nennt in seinem Kommentarwerk (p. 246) (s. u.) nur Moses Stuart (America), Davidson und Desprez (England) als Vertreter dieser Auslegungsmethode. Im allgemeinen herrscht gerade in der englischen Litteratur noch die phantastische wilde Exegese vergangener Zeit. — Lühr, die Offenbarung Johannes 1890, ist eine Vermischung zeitgeschichtlicher und kirchengeschichtlich-spiritualisierender Auslegung.

Von allgemeineren Ausführungen über die Apk sind hier noch zu nennen: Thiersch, Kirche im apostolischen Zeitalter (Th. erkennt die Nerodeutung, wenn auch unter Abschwächungen an). Wieseler z. Gesch. der Neu-Test. Schriften p. 165. 175. 179. 184. Zeller Vorträge und Abhandlungen I. 1865, 212f. 328f. Hausrath, Schenkels Bibellexikon 1869. 153—156. Schellenberg die Offenbarung Joh. 1867. Manchot die Offenbarung Joh. 1869. Krenkel der Apostel Johannes 1871. Renan L'antechrist 1871. 319. 350f. Beyschlag die Offenbarung Joh. 1876. Vor allem sind hier die Ausführungen Mommsens römische Kaisergeschichte B. V. — hervorzuheben.

19. Moderne Vertreter veralteter Auslegungsmethoden.

Es möge noch eine kurze Uebersicht folgen über diejenigen Werke, die sich noch immer auf andern Bahnen der Auslegung bewegen. — Von einer Reihe von Kommentatoren wird noch jetzt die weltgeschichtliche oder kirchengeschichtliche Deutung der Apk festgehalten.

Hier ist vor allem Hengstenberg die Offenbarung Johannis 1849—51, 2. Aufl. 1861 zu nennen. Hengstenberg rechnete das tausendjährige Reich von der Bekehrung der Deutschen (19ıff.) bis zur Aufhebung des deutschen Reiches und sah 1848 die Zeiten Gogs und Magogs (Demagog!) anbrechen. Ebrard (1853) hielt noch immer an der antipapistischen Deutung fest. Graeber Erklärung der Offenbarung Johannes 1857 folgte Bengel, Hgstb., Ebr. An Hgstb. schliesst sich J. Ph. Sabel, Heidelberg 1861 an. Von englischen Kommentatoren

sind etwa zu nennen Elliot, Horae Apocalypticae 1851. Garrat commentary on the revelation 1866, 2. Aufl. 1878 (nach Holtzmann). Huntingford 1881 (nach Holtzmann)[1]. Diese Auslegung scheint unter den englischen Kommentatoren noch immer die herrschende zu sein[2].

Gemässigter verfährt Auberlen der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannes 1854, 1874. Er vertritt die reichsgeschichtliche Deutung und will in der Apk nur die Hauptwendepunkte der Kirchengeschichte finden. Ihm folgten Christiani, übersichtliche Darstellung des Inhalts der Offenbarung Johannis 1861, Luthardt, die Offenbarung Johannes 1861, Bruch, die Zeichen der letzten Zeit (nach Kübel), Grau (Bibelwerk 1880), Otto de la Croix, das grosse Babylon in der Offenbarung Johannes 1882, Ittameier, Beiträge zum Verständnis der Offenbarung Johannis, Nördlingen 1880, Zahn, apokalyptische Studien. Z. W. L. 1885. 86. Hier ist endlich Hofmann (Weissagung und Erfüllung; Schriftbeweis, 1. Aufl. 300 ff.; 2. Aufl. 664 ff.) zu nennen, der (wie auch schon Ebrard, Luthardt) sich zugleich der endgeschichtlichen Auslegung zuneigte und eine künstliche Rekapitulationstheorie entwickelte. An Hofmann schliesst sich Füller an (die Offenbarung Johannis 1874). — Zu den gemässigteren Vertretern dieser Methode gehört von den englischen Kommentatoren noch Alford, The New Greek Testament IV. 2. ed. 2. Cambridge 1884 (mit vortrefflichem Einleitungs- und reichem textkritischen Material). Er vertritt eine gewisse Rekapitulationstheorie, ist sehr sparsam mit weltgeschichtlichen Ausdeutungen und bekennt manches nicht zu wissen. Doch deutet er noch immer das erste Tier in Cap. 13 auf das gesamte römische Reich, das zweite auf das Papsttum.

Der endgeschichtlichen Auslegung hat dann namentlich Kliefoth[3], die Offenbarung Johannes 1874², Bahn gebrochen. Hierher gehören die Kommentare von Burger, Lange Bibelwerk, 2. Aufl. 1878, Beck (Erklärung von Offenbarung

[1]) Kübel erwähnt noch den Kommentar von Gaussen 1850, von neueren populären Auslegungen vgl. Käferstein (1891), Kratzenstein (1892) u. a.

[2]) Die meisten dieser Kommentare sind mir unbekannt, so Milligan the book of Revelation London 1889 (Lectures on the apocalypse 1892), P. W. Grant the revelation of St. John London 1889. J. Harris the writings of the apostle Joh. Vol. II London 1889, der neue Pulpit-Kommentar 1890. D. Brown the apocalypse its structure etc. London 1891. Newburg notes on the Book of Revelation 1892.

[3]) Gegen ihn Christiani, Bemerkungen zur Auslegung der Apk 1868, zur Auslegung der Apk 1875.

1—12)[1]). Auch unter den katholischen Gelehrten wurde diese Methode wieder aufgenommen, so von Stern (unter Berufung auf Viegas) commentaire de la révélation de l'apôtre Jean Schaffhouse 1854, Bisping 1876, Krementz 1883, Waller 1884 (nach Holtzmann) und Abbé Drach (nach Chauffard)[2]). Unter den englischen Kommentatoren nennt Alford 248 als Vertreter dieser Richtung die mir unbekannten Namen Maitland, Todd, Burgh, Williams (and others). — Eine merkwürdig zwischen zeitgeschichtlicher und endgeschichtlicher Deutung vermittelnde Stellung nimmt Kübel ein. Z. W. L. 1881 285 ff. 1883 337 ff. 406 ff. 468 ff. 561 ff. und Handkommentar von Strack-Zöckler Neues Test. B. IV. 1888. — Die spiritualisierende und allegorisierende Methode vertritt endlich Alfonse Frey nouvelle interprétation de l'apoc. Genève 1884. B. I. Gänzlich unbekannt blieb mir P. Madsen, Johannes Apenbaring. Kopenhagen 1888.

20. Die litterarkritische Methode[3]).

Die alte Kritik[4]) der Apk von Grotius-Hammond wurde

[1]) Als Kuriosa verdienen Erwähnung der endgeschichtlich und tendenziös welfisch gehaltene Kommentar von L. Harms die Offenb. St. Joh. 1873 und der Schlüssel zur Offenbarung von W. Stärkel, in dem das bekehrte Israel als der Träger der Zukunft der Kirche geweissagt ist (3. Aufl. 1890).

[2]) Sonst scheint in der katholischen Kirche, soweit aus dem Ueberblick bei Chauffard zu ersehen ist, eine wilde phantastische Exegese zu herrschen. Hier wirkt vor allem der Einfluss von Joachim von Floris Kommentar noch immer nach. Wir finden hier das charakteristische Periodensystem, die kirchengeschichtliche Deutung der Gemeindeschreiben, die Deutung des vierten Zeichens auf Muhamed, die Deutung des sechsten Zeichens auf den künftigen Ruhestand der Kirche, das Festhalten an der Idee des tausendjährigen Reiches vgl. La Font Sentenac, le peau de l'Apocalypse et la signification des prophéties, qu'elle contient. Chauffard selbst in Anlehnung an einen älteren Kommentar von Holzhauer (aus dem vorigen Jahrhundert, übersetzt in l'interprétation de l'Apoc. 2. Vol. Paris 1856) verbindet mit der Periodendeutung die endgeschichtliche. Ein künstliches synchronistisches System entwickeln Bickel und Rohling (le passé présent et l'avenir de l'église d'après la révélation de St. Jean 1873). Kirchengeschichtlich deutet Rougemont la révélation de St. Jean 1866.

[3]) vgl. zum folgenden die Litteraturübersichten von Holtzmann Jahrb. f. prot. Theol. 1891. 520 ff. und Baldensperger Z. f. Th. u. K. 1894, ferner die Einleitungen der noch zu erwähnenden Arbeiten von Rauch und Hirscht.

[4]) vgl. Düsterdieck 4. Aufl. p. 26. Holtzmann erwähnt noch eine Schrift von Evanson 1792.

von Vogel (commentationes VII de apoc. Joann. Erlang. 1811—16, mir unzugänglich) wieder aufgenommen. V. schied die Apk in vier Stücke 1$_{1}$—$_{8}$. 1$_{9}$—3$_{22}$. 4—11. 12—22 und liess diese durch den Presbyter Johannes zusammengearbeitet sein. — Gegen Vogel wandte sich Bleek [1]), Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannes, Berl. theol. Ztschr. II 240 ff. 1822, nahm jedoch seinerseits an, dass der erste Teil 4—11 vor der Zerstörung, der zweite nach derselben geschrieben sei [2]). Bleek fusste vor allem auf dem Mangel der Verbindung zwischen Apk 11 und 12. Bleek widerrief dann diese Meinung in den Beiträgen zur Evangelienkritik, Berlin 1846, S. 81, Stud. und Kritik 1855, 220 ff.

Nachdem so die Versuche der Quellenscheidung in der Apk von ihrem eignen angesehensten Vertreter aufgegeben waren, stand die litterarische Einheit der Apk lange Zeit als Axiom fest, und man konnte sich kaum genugthun in der Bewunderung der Planmässigkeit und Einheitlichkeit der Apk.

Da trat plötzlich Völter — nach Anregungen seines Lehrers Weizsäcker (vgl. Th. L. 1882 78 f.) — mit einer bis ins einzelne gehenden Quellenscheidung der Apk auf und verteidigte dieselbe, allerdings unter fortwährender Abänderung und weiterem Ausbau, in einer ganzen Reihe von Schriften [3]). Die Grundlinien seines kritischen Systems, wie sie seit der zweiten Auflage seiner Schrift feststehen, sind etwa folgende. Vlt. nimmt eine Grundschrift der Apk an, die aus den Abschnitten 1$_{1}$—$_{4}$. 4—6. 7$_{1}$—$_{8}$. 8—9. 11$_{14}$—$_{19}$. 14$_{1}$—$_{7}$. $_{14}$—$_{20}$. 18. 19$_{1}$—$_{10}$ [4]) besteht [5]). Diese Apk stammt aus den Jahren 65 oder 66 (später 62). Dazu kommt ein Nachtrag aus dem Jahr 68. 69 (später 68—70): 10$_{1}$—11$_{13}$. 14 und 17. Vlt. wurde also in erster Linie darauf aufmerksam [6]), dass in 14$_{11}$—$_{20}$ offenbar der

---

[1]) vgl. noch die Bedenken Schleiermachers gegen die Einheit der Apk. Einleitung in das NT. 461—463 (nach Völter das Problem der Apk 2 ff.).

[2]) In dieser Kritik wirkt ja ersichtlich die von altersher vorhandene Differenz in der Zeitbestimmung der Apk nach.

[3]) Die Entstehung der Apk Freiburg 1882[1] 1885[2]. — Die Offenbarung Joh. keine ursprünglich jüdische Apk (Streitschrift gegen die Herren Harnack und Vischer) 1886. Theol. Tijdschrift 1891 259 ff. 608 ff., Prot. KZ. 1886. 32 f. Das Problem der Apk 1893 (zusammenfassende Darstellung).

[4]) Vlt. stellte um: 19$_{1}$—$_{4}$. 14$_{14}$—$_{20}$. 19$_{5}$—$_{10}$.

[5]) Ich gebe hier nur die ungefähren Angaben, genaueres s. unten in der Tabelle.

[6]) Eine Kritik der Methode der einzelnen Kritiker folgt erst

Abschluss einer Apk gegeben sei. Er zog deshalb zwar noch Cap. 18. 19₁—₁₀ zu seiner Grundschrift hinzu, stellte jedoch 14₁₄—₂₀ zwischen 19₁—₄ und ₅—₁₀. Ferner bemerkte er, dass wenn irgendwo, so in Cap. 7, bei den beiden divergierenden Abschnitten (7₁—₈. ₉—₁₇) die Quellenscheidung ihr Recht habe. Er wurde endlich darauf aufmerksam, dass 10₁—11₁₃ sich empfindlich störend zwischen die sechste und siebente Posaune einschoben. Die übrig bleibenden Stücke weist Vlt. einem ersten, zweiten, den er späterhin noch wieder zerlegte, und dritten Ueberarbeiter zu. Der erste aus der Zeit Trajans (später der Ketzer Cerinth!) schrieb 12₁—₁₇. (₁—₁₀). 19₁₁—21₈. Vlt. folgte also hier der schon oft gemachten Beobachtung, dass mit Cap. 12 ein neuer Abschnitt in der Apk beginne. Wegen der deutlichen Beziehungen von 19₁₁ff. zu 12₁ ff. wies er dann diesen Abschnitt ebenfalls dem ersten Bearbeiter zu. Hingegen trennte er von Cap. 12 das Cap. 13, legte darauf Nachdruck, dass in 13₁ das Tier die Diademe auf den zehn Hörnern trage, und versetzte den Abschnitt in die Zeit Hadrians (129—130) (früher Antoninus Pius, später Trajan). Dieser zweiten Ueberarbeitung wies er dann alle noch fehlenden Stücke mit Ausnahme einiger Verse und der Sendschreiben zu. In diesen letzteren sah er eine letzte Einarbeitung aus dem Jahr 140 (später 130).

Bei diesen zuletzt skizzierten kritischen Operationen liegen glückliche Beobachtungen und ein wirklicher Einblick in die Dinge kaum vor. Daher auch die fortwährenden Schwankungen in den Schriften Vlts'. Nur darin sind später alle Forscher mit Vlt. einig — bis auf eine Ausnahme —, dass sie die Sendschreiben der letzten Hand zuweisen, wenn freilich in den fabelhaften Zeitansätzen wieder Niemand Vlt. gefolgt ist. In der folgenden Tabelle ist der Ueberblick über die Quellenscheidung Vlt.'s nach seiner Schrift von 1885 gegeben.

---

weiter unten im grösseren Zusammenhang. Mir kommt es hier darauf an, die mehr oder minder richtigen Einzelbeobachtungen der Kritiker festzustellen.

Völter's Quellenscheidung nach der zweiten Aufl. 1885:

Ur-apokalypse [1])	Nachtrag	Ueberarbeitungen		
		I	II	III
1_{4-6}				$1_{1-3.\ 7.\ 8.}$ $1_{9-3_{22}}$
4_1-5_{10}			5_{11-14}* [2])	5_6 b
6_{1-17}			(6_{16})*	
7_{1-8}			7_{9-17}*	
8_{1-13}				
9_{1-21}	10_1-11_{13}			
11_{14-19}		12_{1-17} [3])	12_{11}*	
$14_{1*.\ 3.\ 6.\ 7}$	14_8		$13.\ 14._{4*.\ 5*}$	
14_{14-20}			14_{9-12}	14_{13}
			$15-16$	16_{15}
18_{1-24}	17_{1-18}		17_1 a	
19_{1-10}				19_{10} b. $_{13}$ b
		19_{11-21_8}	$(19_{20}$ f. $20_{4.\ 20})$	
			21_{9-22_5}	
			22_{6-19}	22_7 a. $_{12.\ 13.\ 16.}$ $_{17.\ 20}$ f.

An Vlt. schloss sich teilweise an: Loman Quaestiones Paulinae Th. T. 1882. 470f. 594. Gegen die erste Auflage von Vlt. s. Theol. Jahresbericht 1883, 92; Harnack, Th. Lz. Dec. 1882; Hilgenfeld, Z. W. Th. 1882; Warfield, Presb. Rev. 1884, 228f. Gegen die zweite Auflage: Jülicher, Gött. G.-A. 1886, 25—38; Allgem. Z. 1886, N. 56 (A. K.); Jacobsen, Prot. K.-Z. 1886, 586f.; Schürer, Th. Lz. 1888, 135f.; E. Gibson, the groundwerk of the apokalypse, Montly Interpreter Edinburgh I. 267—77; A. Thoma, Prot. K.-Z. 1886, 371—74; N. Rovers, Th. T. 1886, 149—165; Th. Zahn, Z. W. L. 1886, 32—45. 77—87. 337—52. 393—405.

Viel massvoller ist die Kritik Weizsäckers, die er in seinem

---

[1]) Nicht alle Minutien sind angegeben, sind die Verse eingeklammert, so bedeutet dies, dass nur einige Worte aus dem betreffenden Vers an die betr. Stelle gehören.

[2]) In den mit Stern bezeichneten Abschnitten findet Völter in der Streitschrift gegen Vischer (hierher gehört noch 21_{22-27}) eine neue Quelle.

[3]) Später wies V. (Th. T. 1891) 12_{12-17} dem dritten Ueberarbeiter zu.

apostolischen Zeitalter 1886[1] niederlegte. Wzs. ging im wesentlichen von der Beobachtung aus, dass in den harmonischen Aufbau der eigentlichen Apk — abgesehen von Anfang und Schluss und den Sendschreiben — mit seinem dreimal sich wiederholenden Siebenzeichen sich einzelne Stücke störend einschieben. Schon in Cap. 7 sei dies der Fall, dann aber gehörten vor allem Cap. 11₁–₁₃ mit seiner Einleitung Cap. 10, Cap. 12–13 und 17 hierher. Diese Stücke verschiedenartigen Ursprungs seien gleichsam in die Apk eingearbeitet. 12₁–₁₁ und 12–₁₇ hätten ursprünglich nicht zusammengehört, auch auf den Widerspruch der Deutung der 144000 7₁–₈ und 14₁–₅ macht Wzs. aufmerksam, ferner auf die in Cap. 13 und 17 vorliegende Doublette, auf die Wiederholungen 11₁₉ und 15₅, die überaus künstliche Komposition von 14₆–₁₃, das Ausbleiben des dritten Wehes, den Widerspruch zwischen 17₁₆ und 18₉ (?), die Anticipation des Tieres aus dem Abgrunde 11₇, die anticipierte Gestalt des Drachen 12₃, — alles wesentliche und meist richtige Beobachtungen von bleibendem Wert. Die einzelnen Stücke datiert Wzs. folgendermassen: 7₁–₈ aus den Jahren 64–66, 11₁–₁₃ aus dem Anfang des jüdischen Krieges, 12₁–₁₀ um die Zeit des Auszugs der Christen aus Jerusalem, 13 unter Vespasian, 17 unter Domitian. Die Spuren spätester Zeit findet er in den Sendschreiben. In Wzs.'s kurzer Ausführung ist m. E. der Keim zu einem richtigen Verständnis der Apk enthalten.

In demselben Jahre aber erschien von ganz andrer Seite und mit andern Gesichtspunkten eine Arbeit, welche die ganze Frage mit einem Schlage in Fluss brachte. Eberhard Vischer[1]) (unter Zustimmung seines Lehrers Harnack) ging von dem Nachweis aus, dass die entscheidenden Kapitel der Apk 11 und 12 nur unter der Voraussetzung jüdischen und nicht christlichen Ursprungs zu verstehen seien. Die Erwartung, dass der Tempel in Jerusalem erhalten bleiben werde, die Erwartung zweier Zeugen vor der Wiederkunft des Messias seien jüdisch und nicht christlich. Cap. 12 berichtet von einer vorläufigen Geburt des Messias (im Himmel) am Ende der Dinge und nach der siebenten Posaune. Das könne ebenfalls nur vom Boden des Judentums aus verstanden werden. Für die Idee eines doppelten Erscheinens des Messias wies Vischer ausserdem eine jüdische Parallele nach. Auf Grund dieser Beobachtungen und bei der Ueberzeugung von der litterarischen Ein-

[1]) Die Offenbarung Joh., eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung mit einem Nachwort von A. Harnack. Texte u. Unters. II 3 1886, 2. Aufl. 1895.

heit der Apk — Vischer verweist mit vollem Recht auf den im ganzen Buche herrschenden gleichen Sprachcharakter — schloss Vischer dann, die Apk sei eine wesentliche jüdische Schrift. Nur das specifisch christliche in ihr müsse als eingearbeitet betrachtet werden. Dahin gehörten ihm natürlich die Cap. 1—3, ferner 5_{9-14}. 7_{9-17}. 13_{9-10}. $14_{1-5.\ 12-13}$. 15_{3}. 16_{15}. 17_{14}. $19_{9-10.\ 11.\ 13}$. 20_{4-6}. 21_{5b-8} und eine Reihe von einzelnen Wendungen, das häufig in der Apk vorkommende *ἄρτιον* wurde systematisch getilgt u. s. w. — Die Arbeit Vischers war ein genialer und glücklicher Wurf und hat, wie schon gesagt, unleugbar das Verdienst gehabt, die ganze Frage in Fluss zu bringen. Doch war es, wenn man den ganzen Verlauf der Entwicklung der Kritik übersieht, vielleicht nicht ganz glücklich, dass hier gleich am Anfang derselben als entscheidendes Kriterium die Frage, ob und wie weit die Apk jüdisch oder christlich sei, aufgeworfen wurde, eine Frage, deren Beantwortung nicht so einfach ist, wie sie aussieht, und die nach meiner Meinung erst ganz zum Schluss der Untersuchung erhoben werden darf. Es ist ferner zu bedauern, dass bei der Arbeit Vischers die Kontinuität der Untersuchung nicht gewahrt blieb, und die absolute litterarische Einheit der Apk für Vischer das Axiom ist, mit dem er an einem wichtigen Punkt seiner Kritik einsetzt. Die Annahme, dass die ganze Apk eine jüdische Schrift sei, aus der sich die christlichen Interpolationen noch beseitigen liessen, hat Vischer nur mit der grössten Gewaltthätigkeit an einigen Stellen durchführen können. Auch lässt sich nicht sagen, dass es V. gelungen wäre, seine These hinsichtlich der Cap. 11 und 12 ganz sicher zu stellen. Hinsichtlich Cap. 11 ist V.'s Beweis in keiner Weise zwingend, und bei Cap. 12 wird die Sachlage durch die Annahme jüdischen Ursprungs doch nicht viel klarer.

Jedenfalls aber hat V.'s Arbeit die folgenden Forscher mächtig angeregt. Sie brachte eine neue Fragestellung und setzte neue Mittel zur Lösung des Problems in Bewegung. Im Grunde liegen bei Vischer die ersten Keime der religionsgeschichtlichen Methode vor, die sich dann erst in allerneuester Zeit entwickeln sollte.

Unmittelbar an Vischer schlossen sich an: Iselin in der (mir nicht zugänglichen) theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1887 (apokalyptische Studien), der den Nachweis versuchte, dass die hebräische Grundschrift unsrer Apk dem Verfasser der späten syrischen Esraapokalypse noch vorgelegen habe, — ein Anonymus(*) der Z. A. T. W. 1886, 167—71, der in einer sehr leichtfertigen Untersuchung die hebräische Grundlage der Apk für einige Stücke herzustellen suchte, Rovers (Th. T. 1887,

616—34, apokalyptische Studiën 1888), der in einem Referat über die verschiedenen aufgetauchten Hypothesen (Vlt., Wzs., Sabatier) Vischer im wesentlichen zustimmte, jedoch mit einigem Bedenken gegen die litterarische Einheit der Apk.

Mit Vischer setzten sich grösstenteils unter weitgehender Zustimmung auseinander: Overbeck Th. Lz. 1887, 28 f.; Ménégoz Revue de théol. et philos. 1887, 161 f.; Simcox Expositor 1887, Juni 425 f.; Krüger G. G. A. 1887, 26—35; Drummond Academy 12. Febr. 1887; Duchesne Bulletin critique 1887, N. 1; Briggs Presbyterian Review 1888, 109—115. 263—84. 1888, 74—76; gegen Vischer: Baljou Kerkelike Courant 1887, N. 21; v. Rhijn Theol. Studiën V. 417 ff.; Arnold Beweis des Glaubens 1887, Febr.; vgl. ferner die Gegenschriften von Vlt. (s. o.), Beyschlag, Hilgenfeld, Bovon (s. u.).

In demselben Jahr und unabhängig von Vischer erschien Weylands Versuch [1]). — Weyland findet in der Apk zwei jüdische Quellen. Die erste א ist nach ihm unter Titus geschrieben, die zweite (zeitlich frühere) ב unter Nero nach der Niederlage des Procurators Cestius Galbus. Der christliche Redaktor fügte die Sendschreiben, Anfang und Ende und eine Reihe von Interpolationen hinzu. In Weylands Arbeit sieht man deutlich den Einfluss Völters. Quelle א ist etwa Vlts. Grundschrift. Quelle ב enthält vereint die Stücke des ersten und zweiten Bearbeiters. Die »Nachträge aus dem Jahre 69« verteilt er auf ב (10₁—11₁₃) und א (17). Der christliche Redaktor bekommt bei W. etwa dieselben Stücke, wie bei Vischer (Cap. 16 ist von ihm aus א und ב kompiliert). Mit Vischer geht Weyland in der Annahme eines im wesentlichen jüdischen Grundelementes der Apk. Gegenüber der Annahme Vlt.'s einer allmählichen Ueberarbeitung einer Grundschrift stellt W. zum ersten Mal (vgl. den Titel seiner Schrift) die Quellentheorie auf. Er vereinfacht ausserdem Vlt.'s verwickeltes kritisches System in wohlthuender Weise [2]).

[1]) Th. T. 1886, 454—70. Omwerkings en Compilatie-Hypothesen toegepast op de Apocalypse van J. Groningen Wolters 1888.

[2]) vgl. Wzs. Th.-Lz. 1890, 465.

Weylands Quellenscheidung:

jüdische Quelle א[1])	jüdische Quelle ב	der christl. Red.
1 10. 12—17. 19		1—3
4—6		5 6—14. (6 1. 16)
7 1—8. 9—17		
8—9		
	10 1—11 13	
11 14—18		11 19
	12 1—10. 12—18	12 11. 17 c
	13	
	14 6—11.	14 1—5. 12—13
15 5	15 2—4	15 1. 6—8
16 17b—20	16 13. 14. 16	16 1—17a. 21
14 14—20		
17—18		
19 1—6	19 11—21	19 7—10. 13b
	20	
21 9—27	21 1—8	
22 1—11. 14—15		22 12—13. 16—21

Aehnlich, nur bedeutend einfacher als Weyland, urteilt O. Holtzmann[2]). Nach ihm ist in der Apk eine jüdische Grundschrift aus der Zeit Neros verarbeitet. Diese selbst aber war schon nicht mehr einheitlich, sondern hatte in sich eine Apk aus Caligulas Zeit (*Γάϊος Καῖσαρ*: 616), bestehend aus 13. 14 6—13 aufgenommen. An Weyland schloss sich 1894 im wesentlichen Christian Rauch mit einer Wendung zu Wzs. (Sabat., Schön) an[3]).

Wieder mehr zu Wzs. zurücklenkend, fasste dann Sabatier[4]) die Apk als ein im wesentlichen einheitliches christliches Werk, in das jüdische Stücke eingearbeitet seien. Als solche gelten 11 1—13. 12—13. 14 6—20. 17 1—19 2. 19 11—20 10. 21 9—22 5. Cap. 10 ist vom Apokalyptiker zum Zweck der

[1]) Minutien sind auch hier der Uebersichtlichkeit halber fortgelassen.

[2]) Geschichte des Volks Israel II 2 658—664.

[3]) Die Offenbarung des Joh., untersucht nach ihrer Zusammensetzung und der Zeit ihrer Entstehung (vgl. Bousset, Th. Lz. 1894).

[4]) Les origines littéraires et la composition de l'apoc. de St. Jean, Paris 1887 (cf. Revue de théol. et philos. 1887, 553 ff.).

Einarbeitung von 11 1—13 dem ursprünglichen Zusammenhang hinzugefügt.

Schön[1]) giebt sein Urteil ganz im Anschluss an seinen Lehrer Sabatier, beschränkt aber die jüdischen Stücke auf 11 1—13. 12 1—9. 13. 18. Einleitung zu 11 1—13 sei Cap. 10, zu 18 Cap. 17.

Ich glaube, dass diese Anschauung, die wir im Gegensatz zur Kompilations-(Quellen) und zur Umarbeitungs-Theorie die Fragmentenhypothese nennen wollen, in allererster Linie Berücksichtigung verdient, vor allem, weil sie den beiden Beobachtungen gerecht wird, dem einheitlichen Eindruck, den die Apk als ganzes immer wieder macht, wie der ebenso mächtig sich aufdrängenden Beobachtung, dass in der Komposition der Schrift unheilbare Risse vorliegen[2]).

Pfleiderer (Urchristentum 1887, 318—356) nahm in einem mehr eklektischen Verfahren eine jüdische Apk aus der Zeit Vespasians 4 1—22 5 an, in dieser aber wiederum ältere Bestandteile, 11 1—13. 12 (vor der Zerstörung Jerusalems), und ausserdem zwei christliche Bearbeiter, einen in der Zeit Domitians und den zweiten zur Zeit Hadrians, den Verfasser von 1—3. 22 6ff.

Eine durchgeführte Quellentheorie ist endlich diejenige Spittas (Offenbarung des Johannes 1889). Sp. folgt einer leider gleich von vornherein unglücklichen Generalidee. Er glaubt in den dreifachen Siebenzeichen die Spuren von drei Quellen gefunden zu haben. Der Siegelquelle weist er im grossen und ganzen die Stücke 1—6. 7 9—17. 19 9—10. 22 8—20 zu. Diese Quelle (U) ist bald nach 60 geschrieben und christlichen Ursprungs. Daneben stehen zwei jüdische Quellen: die Posaunenquelle J[1]: 7 1—8. 8—9. 10 1—7. 11 15. 12. 13. 14 1—13. 16 13—20. 19 11—20. 21 1—8 (ähnlich der ersten und zweiten Bearbeitung bei Vlt., Quelle ב bei Weyland). Diese Quelle stammt aus der Zeit Caligulas (616 Γάιος Καῖσαρ). In die dritte Quelle, die Schalenquelle (nach Sp. aus der Pompejuszeit!), wird der Rest hineingeschoben (etwa die des Anfangs beraubte Grundschrift Vlt.'s nebst Anhang und der

[1]) L'origine de l'apocalypse 1887, zeitlich früher als Sabatiers Werk.

[2]) Hier ist noch Bruston les origines de l'apoc. 1888 zu erwähnen. B. nimmt eine hebräisch verfasste apostolische und eine 30 Jahr später geschriebene griechische Apk an, zusammengearbeitet durch einen judenchristlichen Redaktor. Ueber frühere Ansichten Br.'s siehe Düsterd. 63. Ménégoz in Auseinandersetzung mit Sabatier und Schön (Annales de bibliographie théologique I 1888, 41—45) nahm zwei jüdische Apk und einen christlichen Redaktor an (1 1—3. 22 6—22 6—21).

letzte Teil der Quelle ℵ bei Weyland). Ein christlicher Redaktor hat dann die verschiedenen Quellen vorsichtig und fast ohne sie zu verletzen zusammengeleimt, so dass Sp. sie jetzt dem Leser seines Kommentar reinlich zerlegt wieder vorlegen kann. Es ist zu bedauern, dass Sp.'s scharfsinnige Hypothese eine Unmöglichkeit als Grundlage hat, nämlich die Annahme der Existenz dreier Apokalypsen mit je einer Siebenzahl von Zeichen, und in einer Unmöglichkeit gipfelt: der Erklärung der kunstmässigen Anlage der Apk durch einen Zufall. Dennoch ist Sp.'s Arbeit reich an neuen wertvollen Gesichtspunkten und umfassendem Material zur Auslegung des einzelnen. Wertvoll ist vor allem seine Verteidigung des christlichen Charakters von 4—6. Beachtenswert ist seine Behauptung, dass mit Cap. 6 ein starker Einschnitt in der Apk gegeben sei, und sein Versuch in Cap. 1—6 eine zusammenhängende Quelle zu finden, bestechend die Verweisung des Cap. 13 in die Zeit des Caligula [1]).

Spittas Quellenscheidung:

U	J[1]	J[2]	R
1 4—6. 9—19			1 (1—3) 7—8. 20
2 1—3 22 [2])			
4—6			4 1. 5 5b. 7b (8) (6 16)
	7 1—8		
8 1. 7 9—17	8 2—13		
	9		9 9. 15b
	10 1—7	10 1b. 2a. 10—11	10 4. 8. 9
		11 1—13	11 7b. 8b
	11 (15.) 19	11 15. 17. 18	11 14. 16
	12 1—17		12 6. 11
	12 18—13 18		13 9. 10. 18a
	14 1—11	14 14—20	14 2b—4a. 6b. 8. 11b—12

[1]) Ueber Sp. vgl. Schmiedel, Litter. Centralbl. 1888, 74—76; Düsterdieck, G. G. A. 1889, 554—64; Rovers Bibliothek van moderne Theol. 1890, 579—613; Wzs., Th. Lz. 1890, 468; Nösgen, Th. Litt. Bl. 1890, 57—66. An Sp. lehnt sich an: die Offenbarung Joh. d. Theologen und das Tier 666. Wiesbaden 1889 (citiert nach Hirscht 5, A. 1).

[2]) Mit Ausnahme sämtlicher Briefschlüsse.

U	J[1]	J[2]	R
		15 1—8	15 (1) 7
	16 13—20	16 1—12. 17. 21	
		17 1—6	17 6b—18
19 9b. 10	19 11—21	19 1—8	19 4. 15
	20 1—15		20 4—7
	21 1—6	21 9—22 3	21 2. 4. 6b—8
22 8—21			22 4—5. 7. 9. 14f. 16b. 18b—20a

Schmidt[1]) treibt die Kompilationstheorie auf die Spitze. er findet Einschnitte, durch welche Quellen angedeutet sind, bei Apk 4. 7. 10. 12 etc.[2]). Er sieht also die Apk wie etwa das IV. Esra-Buch, als ein Konglomerat aneinandergereihter Visionen an, während er die Quellenscheidung von Sp. für viel zu künstlich erklärt. Aber bei diesem Versuch wird nur um so deutlicher, dass die Apk ein andersartiges Ganze als IV. Esra und Baruch ist.

Erbes[3]) vertritt im wesentlichen die Ueberarbeitungshypothese. Er kennt eine apokalyptische Grundschrift, welche sich im wesentlichen mit der Grundschrift Vlt.'s nebst Anhang (10 1—11 13) deckt. Die Grundschrift ist christlich und vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Cap. 11 1 ff. findet Erbes eine Weissagung der Zerstörung des Tempels. In diese Grundschrift ist eine Caligulaapokalypse (12 1—13 18. 14 9b—12) eingearbeitet. Ein Bearbeiter in Domitians Zeit hat dann die Apk an vielen Punkten umgearbeitet und die Schlusspartieen hinzugefügt. Erbes stützt seine Hypothese von der Grundschrift der Apk wesentlich durch den erwägenswerten Gedanken, dass nach 10 7 auf die siebente Posaune das Ende bald folgen müsse und in 14 14—20 in der That gegeben werde.

[1]) Anmerkungen über d. Komposition der Offenb. Joh. 1891.
[2]) Schmidt unterscheidet ca. fünf(!) jüdische Quellen.
[3]) Die Offenbarung Joh., Gotha 1891.

Erbes Quellenscheidung:

Caligulaapok.	Apk 62	Apk 80
	1 4—19	1 1—3. 20
	2—3 [1])	
	4	
	5 1—10 (11—14?)	
	6	
	7 1—3. 9—12	7 4—8. 13—17
	8—11	9 12. 11 14
12 1—13 18		13 12. 14
14 9b—12	14 1—7. 13—20	14 4. 8. 9a
	15 2—4	15 1. 2
		15 5—19 4
	19 5—9a	19 9b—20 10
	20 11—15	(20. 14)
	21 1—4	21 5—22 2
	22 3—25	22. 18. 19)

Als entschlossene Verteidiger der Einheit der Apk sind demgegenüber zu nennen: W. Beyschlag (gegen Vischer), die Apk gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen St.-Kr. 1888, 102—138. B. sucht die Apk als eine einheitliche, in der neronischen Zeit geschriebene Schrift zu verstehen. Hilgenfeld, Z. W. Th. 1890, 385—468. H. suchte namentlich den judenchristlichen Charakter des Buches zu wahren. Er giebt Interpolationen in 1 1—3. 16 15. 19 8b. 10b. 13b. 22 18—20 zu.

Auf demselben Standpunkt steht Kappeler, der noch 1890, Theol. Z. aus d. Schweiz 26—32, der Meinung war, dass Volkmar bereits alles wissenswerte über die Apokalypse gesagt habe. Von anderer Seite suchen die Apokalypse als einheitliche Schrift zu verstehen: Pressensé, le siècle apostolique 1889, 313—315; A. Zahn, die Erkauften von der Erde, Apk 14 3, Z. W. L. 1886, 348—56 (Babel wird hier nach altrationalistischer Weise auf Jerusalem gedeutet); Bovon, Revue de théologie et philos. 1887, 329—62. B. Weiss gab Texte und Untersuchungen VII 1, 1891 eine kurze Erklärung unter Voraussetzung der Einheit (namentlich Herstellung des Textes). Neuerdings hat A. Hirscht »die Apok und ihre neueste Kritik« 1895 [2]) mit Fleiss, aber ohne Methode ver-

[1]) Mit Ausnahme der sechs ersten Briefschlüsse.

[2]) Bei Hirscht XI finden sich einige allerneuste mir nicht zugängliche Schriften verzeichnet.

sucht, die Aufstellungen der Kritiker Vers für Vers zu widerlegen.

Eine abwartende, aber mehr und mehr der Quellenkritik sich zuneigende Haltung nimmt Holtzmann, Lehrbuch d. hist.-krit. Einleitung[3] 1892, Hand-Kommentar z. NT. IV, 2 1893[2] ein (s. oben dessen Litteraturübersicht).

Andere Werke, die für die Gesamtbeurteilung der Schrift in Betracht kommen, sind: E. Havet, le Christianisme et ses origines IV, 1884, 314—44; Th. Mommsen, Röm. Gesch. V, 1885, 520 Anm.; Th. Zahn, apokal. Studien, Z. W. L. 1885, 563—69. 561—76, 1886 (77—87.) 337—52. 393—405 (s. o. S. 130); Neumann, Staat und Kirche von Marc Aurel bis Diocletian; Manchot, die Heiligen 1887; A. H. Blom, Th. T. 1883, 245—81; de auteur van de Apok., 184—201; de bestimmung van de Apoc., 1884, 341—51; de ondergang van Rome naw de Apocalypsen. Blom hielt an der Einheit der Apk fest, nur Apk 17 betrachtet er zuletzt als Nachtrag aus der Zeit nach dem Tode Galbas.

Einen neuen Einschnitt in die Geschichte der Auslegung der Apk bedeutet trotz aller Einwände, die man gegen dasselbe erhoben hat, das Werk Gunkels, Schöpfung und Chaos, 1894. Gunkel giebt zwar eine ausführliche Erklärung nur zu einer kleinen Partie der Apk zu Cap. 12 (daneben eine Reihe von Aufklärungen über verschiedene wichtige Stellen), aber er begründet eine neue Methode der Auslegung und giebt zugleich in Auseinandersetzung mit andern Gesamtanschauungen eine sehr lehrreiche Methodologie. Gunkel wendet sich zunächst scharf gegen die zeitgeschichtliche und zum Teil wenigstens gegen eine übereilte litterarkritische Methode[1]). — An der zeitgeschichtlichen Methode tadelt er vor allem das haltlose Hin- und Herraten im Einzelnen, das Allegorisieren und Symbolisieren, das Ausdeuten im Einzelnen. Leicht wird es ihm, den einen Ausdeuter der Apk mit den Deutungen der andern durch einfaches Nebeneinanderstellen zu schlagen[2]). Sehr beherzigenswert, wenn auch von G. einseitig übertrieben, ist der Gedanke, dass der Apokalyptiker von der Zukunft und nicht von der Vergangenheit weissage, und daher im allgemeinen zeitgeschichtliche Anspielungen bei ihm seltener, als man bisher

[1]) vgl. den Abschnitt 202 - 235.

[2]) Nur muss gegen diese Methode das Bedenken erhoben werden, dass sie auch einmal am unrechten Platz ausgeübt werden kann. So beginnen die Holländischen Kritiker damit, dass sie durch ähnliche Nebeneinanderstellungen verschiedenster Behauptungen nachweisen, dass die Erforschung der paulinischen Briefe bis jetzt nirgends ein haltbares Resultat erzielt hat.

annahm, zu erwarten sind. So erklärt G. zum Schluss seiner Ausführungen (p. 233f.) der zeitgeschichtlichen Erklärungsweise den Bankerott. Von zeitgeschichtlichen Beziehungen lässt er in der ganzen Apk nur die Beziehung des Tieres auf das römische Reich stehen. Bedauerlich ist es, dass G. auch die Beziehung des verwundeten Hauptes auf Nero bestreitet.

An Stelle der zeitgeschichtlichen tritt nun die traditionsgeschichtliche Methode. G. geht von der Ueberzeugung aus, dass der Apokalyptiker überhaupt seine Weissagungen nicht erfindet, sondern uralte heilige Tradition nur ein wenig umgebogen, gedeutet, angewandt, in seinem Werke weitergiebt. Kenntnis der ganzen Traditionskette ist erforderlich, wenn man das einzelne Glied verstehen will. Und hier erhebt sich nun die Aufgabe einer religionsgeschichtlichen Forschung im grossen Stil. Denn das apokalyptische Material ist im allgemeinen uralt, und hat eine Geschichte, die über Jahrtausende und über Völker und Religionen hinüberreicht. Erst nachdem diese Arbeit gethan, nachdem das apokalyptische Material mit den Hülfsmitteln vergleichender Religionswissenschaft erforscht ist, kann man sich dann der Litterarkritik und Quellenforschung im einzelnen zuwenden. — Hinsichtlich Cap. 12 sucht dann Gunkel nachzuweisen, dass hier ein uralter, zur Eschatologie umgewandelter babylonischer Schöpfungsmythus vorliegt.

Im Anschluss an Gunkel — bei teilweisem Widerspruch gegen ihn und unter Ermässigung einzelner Thesen — schrieb dann Bousset: »Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche« 1895. In Anlehnung an den Gedanken Gunkel's wird hier eine apokalyptische Tradition, die auch der Apokalypse vorgelegen hat, genauer untersucht, die eschatologische Tradition vom Antichrist. — Bousset will bei seinen Nachforschungen nach dem Traditionsmaterial, das in der Apk verarbeitet ist, nicht zunächst zurück bis zur uralten babylonischen Kosmologie und Mythologie gehen, sondern hat sein Augenmerk in erster Linie auf die gesamte jüdische und christliche apokalyptische Tradition, die bis ins Mittelalter hineinragt, gerichtet. Er sucht hier an einem Punkt — hinsichtlich der Anschauung vom Antichrist — eine Traditionskette nachzuweisen, die mit der vorneutestamentlichen Zeit beginnt und bis ins Mittelalter reicht. In jüdischen Apokalypsen früherer und spätester Zeit, in zahlreichen Ausführungen der Kirchenväter bis in die Edda auf der einen, bis in die muhamedanische und spät-parsistische Apokalyptik auf der andern Seite lässt sich der Einfluss dieser apokalyptischen Tradition verfolgen, und auch in unserer Apokalypse

lässt sich deutlich der Einschlag dieser relativ noch älteren und ursprünglichen eschatologischen Ueberlieferung erkennen (Apk 7 1ff. 11 1—13. 13 11ff. 14 14—20 etc.). Wie breiten Erfolg diese neuen Anschauungen haben werden, und wie viel sie zur Aufklärung der Apokalypse beitragen werden, lässt sich vorläufig noch nicht absehen.

V. Zur Methode der Auslegung der Apk.

Gesamtcharakter, Zweck und Zeitlage der Schrift.

I. Von den verschiedenen möglichen Methoden der Auslegung können heutzutage einige als nicht mehr in Betracht kommend und in wissenschaftlichen Kreisen nicht mehr vertreten einfach bei Seite gesetzt werden. Die weltgeschichtliche und kirchengeschichtliche Deutung ist auch von den Gelehrten, die an dem specifischen Offenbarungscharakter der Apk festhalten, allgemein aufgegeben. Die reichsgeschichtliche Ausdeutung (Auberlen) ist auch nichts mehr als eine verschämte kirchengeschichtliche Ausdeutung. Diese Methoden finden noch immer ihre Anhänger unter Auslegern zweiten und dritten Ranges, bei englischen Kommentatoren [1]) und amerikanischen Traktatenschreibern. Namentlich für eine Reihe von Sekten gilt die Apk noch immer als ein die geschichtliche Zukunft enthüllendes Buch. Die apologetisch gestimmten wissenschaftlichen Forscher bewegen sich neuerdings fast ausnahmslos auf den Bahnen der endgeschichtlichen Auslegung. Sie sind damit, wie wir sehen werden, auf keinem ganz falschen Wege. In weiten Kreisen hat sich dagegen die zeitgeschichtliche Deutung der Apk Bahn gebrochen. Und trotz mancher Einseitigkeiten und Uebertreibungen ist hier, wie es scheint, nach einer Richtung ein fester Grund und Boden erreicht. Die Beobachtung, dass die Apk im Kern ihrer Weissagung durch die damals im Volk weitverbreitete Erwartung des Nero redivivus bestimmt ist, ist meines Erachtens ein fester Punkt, der nicht wieder aufgegeben werden darf, der rocher de bronce der zeitgeschichtlichen Deutung, an dem alle Widersprüche bis jetzt machtlos zerschellt sind. Freilich fehlt es der zeitgeschichtlichen Methode an der genügenden Klarheit und Bestimmtheit [2]). Denn unter zeit-

[1]) Die übrigens trotzdem achtungswertes leisten (z. B. Elliot, Alford). [2]) Gunkel 205.

geschichtlicher Methode versteht man bald die bestimmte Ausdeutung der Apk auf Vorgänge, die in der (nächsten) Vergangenheit des Apokalyptikers liegen, bald die Annahme, dass die Zukunftserwartungen des Sehers durch den Horizont seiner zeitgeschichtlichen Situation bestimmt seien. Streng genommen fällt z. B. die Erwartung des Nero redivivus nicht unter den ersten Gesichtspunkt, vielmehr ist hier die Zukunftserwartung des Apokalyptikers durch einen damals herrschenden Volksglauben bestimmt. Aber an die Erwartung des Nero redivivus hängt sich nun doch die eigentliche zeitgeschichtliche Weissagung der Apk an, indem über die vergangene Geschichte des römischen Reichs bis Nero geweissagt wird. — Dabei ist noch zu beachten, dass fast nirgends die zeitgeschichtliche Methode lückenlos durchgeführt ist. Eine Reihe von Bildern der Apk wurde niemals zeitgeschichtlich gedeutet, das Maass der zeitgeschichtlichen Deutung schwankt stark. Während die alte rationalistische Exegese fast alles zeitgeschichtlich ausdeutete, wurde in neuerer Zeit eine immer grössere Zurückhaltung geübt, nur die neuesten Litterarkritiker (Völter, Spitta, Erbes) fanden wieder mehr zeitgeschichtliche Beziehungen und lenkten in die alten Bahnen ein (Gunkel 204). Daneben aber blieb immer ein unerklärbarer Rest in der Apk, den man nach andern Methoden erklärte, ohne sich jedoch über die Verschiedenheit der Methoden und ihre gegenseitige Begrenzung klar zu werden. — Der zeitgeschichtlichen Methode zur Seite ist dann in neuerer Zeit die litterarkritische getreten. Sie scheint endgültig eine ältere Theorie verdrängt zu haben, die Rekapitulationstheorie, die bis in die neueste Zeit noch immer energische Vertreter gefunden hat (Hofmann, Hengstenberg, Ebrard, Kienlen, Lühr). Es ist interessant zu beobachten, wie die beiden Methoden der Auslegung oft bei denselben Schwierigkeiten in der Komposition der Apk einsetzen. Man wird jetzt natürlich eher geneigt sein, solche Unerklärlichkeiten in der Komposition durch Quellenscheidung als durch die Rekapitulationstheorie zu heben. Aber ich glaube nicht, dass letztere ganz bei Seite gesetzt werden kann. — Das Resultat der auf die Apk angewandten Litterarkritik ist nun wohl dies, dass sich die Ueberzeugung von der ungeheuren Schwierigkeit, das Buch als eine einheitliche Schrift zu verstehen, fast allgemein durchgesetzt hat. Und mit der litterarkritischen Methode verbanden sich religionsgeschichtliche Gesichtspunkte, man begann zu fragen, wie weit die Apk überhaupt auf dem Boden christlicher Anschauung verständlich sei. Man vergass aber leider bei der nun beginnenden Jagd

nach Quellen und bei allen sich gegenseitig immer wieder aufhebenden Rekonstruktionsversuchen, die Apk zugleich als eine litterarische Einheit, als welche sie sich doch giebt, zu betrachten. Eine wohlthuende Reaktion bedeuten hier Jülicher's Ausführungen in der Einleitung p. 167ff. In neuester Zeit ist dann durch Gunkel eine neue Methode in der Erklärung der Apk eingeführt, die man die traditionsgeschichtliche nennen kann. Unbewusst hatte man diese freilich schon hier und da angewandt (z. B. Spitta in der Deutung des siebenköpfigen Tieres). Aber es bleibt Gunkel das Verdienst, dass er dieselbe mit vollem Bewusstsein und konsequent durchgeführt hat. Man mag über Gunkel's Untersuchungen im einzelnen denken, wie man will, so steht doch die eine Behauptung fest, dass in aller Apokalyptik ein ungemein starkes traditionelles Element vorhanden sei. Und daraus ergiebt sich die Forderung, dass man, wenn möglich, das apokalyptische Material von solchen weitergegebenen Vorstellungen und Traditionen in möglichst umfassender Weise überblicken muss, ehe man an die einzelne Apokalypse, die Erforschung ihrer Eigentümlichkeit und historischen Bestimmtheit gehen kann. Mit dieser traditionsgeschichtlichen Methode führt Gunkel in der Erklärung aller Apokalyptik zugleich die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise im grossen Stil ein. Freilich führt er damit die Forschung auch auf einen gefährlichen und unsicheren Boden, wie dies sein eigenes Werk zum Teil beweist. Auch wird gegen G.'s zum Teil unberechtigte Kritik das Recht der zeitgeschichtlichen und litterarkritischen Methode neben der traditionsgeschichtlichen in einem grösseren Umfang behauptet werden müssen. Es kann gesagt werden, dass durch diese das Verständnis der einzelnen Apokalypse überhaupt erst abgeschlossen und ermöglicht wird. Zu beachten ist endlich, wie in G.'s Untersuchung das Recht der endgeschichtlichen Auslegung auf seinen richtigen Ausdruck gebracht wird, wie denn G. sich gern hier und da auf Kliefoth beruft. Noch mehr als die modernen den Realismus der Apk abschwächenden apologetischen Arbeiten, kommt freilich die endgeschichtliche Betrachtungsweise der Kirchenväter und der Jesuiten des 17. Jahrhunderts in dieser neuesten Phase der Entwickelung zu ihrem guten Recht.

II. Wenden wir uns nun der Frage nach der richtigen Gesamtauffassung der Apk in allen ihren Einzelheiten zu, so wird es zunächst notwendig sein, in den so heiss umstrittenen litterarkritischen Fragen Stellung zu nehmen und die Resultate der heissen Bemühungen der letzten Jahrzehnte um den Kompositionscharakter der Apk einigermassen zu registrieren.

Ein Resultat wenigstens scheint in diesen Verhandlungen, wie schon oben angedeutet wurde, erreicht zu sein, sodass es nicht wieder aufgegeben werden wird. Es hat sich fast allgemein die Erkenntnis aufgedrängt, dass die Apk als eine durchaus einheitliche Schrift nicht zu begreifen ist[1]).

Davon freilich, dass die ersten drei Verse der Apk offenbar eine nachträgliche Ueberschrift sind, die dem ganzen vorausgestellt wurde, soll hier noch nicht die Rede sein. Auch hat Sp., wie mir scheint, siegreich den ursprünglichen Zusammenhang von Cap. 1—3 und 4—6 behauptet. Man darf behaupten, dass weder Cap. 1—3 jemals selbständig und für sich allein existiert haben können, noch dass es denkbar sei, dass der Verfasser von Cap. 1—3, dieser so selbständige und geistvolle Schriftsteller, sich einfach begnügt haben sollte, diese Capitel in eine bereits im grossen und ganzen fertig vorliegende Apk einzurücken. Beachtenswerter ist bereits die Behauptung Sp.'s, dass mit Cap. 6 einmal ursprünglich eine Apk zu Ende ging, und Cap. 1—6 eine zusammengehörige apokalyptische (christliche) Grundschrift bildeten. Doch lassen sich gegen die auf den ersten Blick sehr einleuchtende Beweisführung Sp.'s manche beachtenswerte Gegengründe erbringen[2]), wie denn Sp. in dieser These Nachfolge auch nur bei Schmidt gefunden hat. Die These aber, dass Cap. 7 nicht aus einem Guss ist und in zwei divergierende Hälften (1—8, 9—17) zerfällt, ist so gut wie einstimmig angenommen; und ebenso einleuchtend ist, dass 7_{1-8} nach Cap. 6 recht unerwartet kommt. Cap. 7_{1-8} macht endlich in sich den Eindruck eines rätselhaften und abgebrochenen Fragments. Die vier Winde, die hier noch festgehalten werden, werden niemals losgelassen, »diese« 144000 Versiegelten treten nicht wieder auf, man weiss nicht, was ihre Versiegelung für einen Zweck haben soll. Dass Cap. 10_{1}—11_{13} den Zusammenhang der sieben Posaunen und die Zählung der drei Wehe aufs empfindlichste stören, ist fast allgemein zugestanden. Es ist kaum denkbar, dass der Schreiber der Apk den schönen Zusammenhang derselben in dieser Weise durchbrochen haben sollte, ohne einen äusseren Grund. Ihm lag eine Quelle vor, die er einarbeiten musste. Auf den fragmentarischen und in sich allein unverständlichen Charakter dieses Fragments habe ich in meiner Schrift über

[1]) Einige Zugeständnisse hat selbst Hilgenfeld gemacht. Von der methodelosen Arbeit von Hirscht können wir hier ganz absehen.

[2]) Genauere Begründung der einzelnen Sätze folgt in den Exkursen zu den einzelnen Capiteln im Kommentar.

den Antichrist hingewiesen (vgl. S. 11f.). Cap. 12 der Apk war von Anfang an, ehe die Kritik an der Apk begann, ein Stein des Anstosses. Der abrupte neue Anfang hat von früher Zeit her die Veranlassung gegeben, mit diesem Capitel einen neuen Anfang zu setzen und die grosse Rekapitulation hier beginnen zu lassen [1]). Bei diesem Capitel setzte zum ersten Mal die Kritik mit den ersten Versuchen der Quellenscheidung ein. An Cap. 12 suchte Vischer nachzuweisen, dass die Apk in ihrem wesentlichen Bestand nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs sei. Ganz abgesehen davon, ob Vischer mit seiner These Recht hatte, so lässt sich nicht verkennen, dass die Gesamthaltung von Cap. 12 verglichen mit der ganzen des Buches eine fremdartige und besondere, die Vorstellungswelt desselben ungleich wilder, phantastischer und mythologischer ist als in irgend einem andern Teil der Apk. In unverständlichen und aller Erklärung spottenden Hieroglyphen redet dies Stück zu uns und ist ausserdem in sich selbst uneinheitlich (vgl. V. 6 und V. 14). In Cap. 14 1ff. liegt offenbar ein neuer und andrer Deutungsversuch der in Cap. 7 erwähnten 144000 vor. Die Phantasieen Cap. 7 1—8 und 14 1—5 entstammen nicht einem und demselben Kopf. Grosse Schwierigkeiten macht 14 14—20. Schon hier vollzieht sich ein endgültiges allgemeines Gericht, aber man weiss nicht recht, von wem es gehalten wird, an wem es vollzogen wird, wie sich diese Scene zu den übrigen Gerichtsscenen verhält. Cap. 17 ist schon in seinem Verhältnis zu Cap. 13 ein völliges Rätsel. Die Doublette allein wäre in einer Apk voller wechselnder Bilder noch nicht so bedenklich, wie die totale Verschiedenheit der Bilder, ihre starken Varianten neben mannigfachen Uebereinstimmungen. Ausserdem durchkreuzen sich in Cap. 17 zwei Vorstellungen, nach der einen ziehen die verbündeten Könige zum Kampf gegen Rom aus, nach der andern versammeln sie sich zum Kampf wieder das Lamm. Ausserdem scheint doch alles in der Apk (vgl. 10 6. 11 14ff.) darauf angelegt zu sein, dass mit Cap. 12 der grosse letzte Entscheidungskampf beginnen soll, schon Cap. 13 drängt alles zur Katastrophe; dass diese erst Cap. 19 11ff. erfolgt, scheint seinen Anlass nur in einem äussern Grunde zu haben. Die beiden charakteristischen Cap. 17 und 18 scheinen erst in einen grösseren Zusammenhang hineingearbeitet zu sein. Endlich zeigen die Brüche in der Darstellung (vgl. 21 2 mit 21 9, 22 3ff. mit 21 22—27), dass das Gesicht vom neuen Jerusalem ebenfalls schon in einer schriftlich fixierten Form dem Verfasser vorgelegen haben wird. — Das alles sind unüberwind-

[1]) vgl. Abschnitt IV. S. 100f. 109. 115.

liche Hindernisse für die Annahme eines durchaus einheitlichen Charakters der Schrift.

Ausserdem zeigen die einzelnen Partieen auch religionsgeschichtlich betrachtet verschiedene Höhenlagen. Man wird hier ja allerdings sehr vorsichtig sein müssen, gerade in Apokalypsen hält sich ungestört altes neben neuem. In dieser phantastischen Welt geht der Blick und Sinn für derartige Unterschiede verloren. Dass Cap. 1—3 ihrer Gesamthaltung nach von vielen übrigen Partieen des Buches stark differieren, wird fast jedermann zugeben. Cap. 7_{1-8} mit seinem durchaus partikularistischen Standpunkt kann nicht von derselben Hand wie 7_{9-17} stammen. Wer die Bewahrung des Tempels im letzten Gericht so bestimmt erwartete, wie der Verfasser von 11_{1-3}, zeichnete kaum das Bild vom himmlischen Jerusalem, in dem kein Tempel mehr sein werde (21_{22}). Ueber die Haltung von Cap. 12 war schon oben die Rede. Hier sei noch besonders hervorgehoben, dass die Rolle, die der Erzengel Michael in diesem Capitel spielt, speciell auf dem Grund und Boden jüdischer Gedankenwelt verständlich wird. In der Schilderung von Gog und Magog 20_{7-9} und des neuen Jerusalems $21_{24f.}$ haben wir wieder einen naiv jüdisch partikularistischen Standpunkt. Alle die genannten Stücke können unmöglich in ihrem ersten Wurf von der Hand des Apokalyptikers stammen, der das ganze schrieb[1]).

Drittens ergiebt sich auch, wenn man versucht die Zeit der Apk festzulegen, die Notwendigkeit der Scheidung. Die Tradition über die Abfassungszeit der Apk ist bereits eine sehr gespaltene. Nach der alten seit Irenaeus (adv. haer. V. 30_2 cf. V. 20_7) nachweisbaren Tradition fand das Patmosexil des Johannes am Ende der Regierung des Domitian statt.

[1]) Dabei lasse ich andre Bedenken ganz bei Seite. Die doppelte Christologie, die vor allem Weyland in der Apk gefunden hat: das Lamm, das der Welt Sünde trägt, und der Messias, der zur Vernichtung der Heiden mit eisernem Scepter kommen wird, macht mir keine Schwierigkeit. Diese Doppelstimmung ist sogar psychologisch ungemein interessant. Schon in den Sendschreiben liegen die beiden Gedankenkreise in einander. Das Lamm Gottes (Cap. 5) ist zugleich der Löwe aus Judas Stamm. Auch die echt jüdisch-apokalyptischen Schilderungen des Gerichts, sind nicht notwendig quellenmässig jüdisch. Von diesen Phantasieen lebte auch die junge christliche Kirche. Ueber die mehrfach erwähnten προφῆται, die man durchaus für jüdische Propheten halten will, wird unten die Rede sein. Auch die beiden Zeugen brauchen nicht notwendig aus einer jüdischen Apk zu stammen, diese Idee kann vielleicht sogar einen viel älteren Stammbaum aufweisen. Wenn endlich das ἀρνίον einige Male in der Apk wohl sicher eingeschoben ist, so darf man es deshalb noch nicht überall streichen.

Unter Domitian wurde nach I. die Apk gesehen und (jedenfalls nicht früher) geschrieben. Hinsichtlich des Patmosexils stimmt Clemens Alexandrinus (bei Eusebius H. E. III 23$_6$) überein: *ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου* (Domitian) *τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον*[1]). (Vgl. noch den Kommentar des Victorin zu Apk 10$_{11}$, Euseb. H. E. III 18$_{1-3}$, Hieronymus de vir. illustr. 9, Sulpicius Severus Chron. II 31). — Es ist demgegenüber nicht klar, ob schon Tertullian die Verbannung des Johannes (und damit dann auch die Apk) unter Nero angesetzt habe. De Praescr. Haeret. 36 erwähnt er zwar das Oelmartyrium des Johannes nebst der darauf folgenden Verbannung zusammen mit dem Martyrium des Petrus und Paulus. Aber Scorpiace 15 zählt er den Johannes nicht unter den Opfern neronischer Verfolgung auf. Jedenfalls hat Hieronymus adv. Jovin. I 26 (II 16) ihn schon so verstanden: Refert autem Tertullianus, quod a Nerone missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exiverit (Dstd. 96). Unter Nero setzen ferner die Verbannung des Johannes: Eusebius Dem. evang. 3, die Ueberschrift der syrischen Uebersetzung, die gnostischen Johannesakten, Theophylakt (32 Jahre nach der Himmelfahrt Christi; ähnlich ist die Bemerkung einiger griechischer Minuskeln: *ἐγράφη Ἑλληνιστὶ εἰς Ἔφεσον μετὰ ἔτη λ′ τῆς ἀναλήμψεως τοῦ κυρίου ἐπὶ Δομετιανοῦ* (!) Erbes 48). — Noch weiter zurück datiert Epiphanius Verbannung und Apk und setzt sie unter Claudius an (Haer. LI 12. 33), dieselbe Notiz findet sich im Kommentar des Apringius und aus diesem ist sie in den Kommentar des Beatus (ed. Florez p. 33) geraten[2]). Die Tradition von der Abfassung der Apk vor der Zerstörung Jerusalems blieb auch lebendig durch einen bei Andreas und Arethas aufgenommenen älteren Kommentar (s. o. S. 68. A. 5). Dann wurde sie wieder von den katholischen Kommentatoren des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts aufgenommen, kam so zu Hugo Grotius, der übrigens in Anlehnung an Epiphanius einen Teil der Apk unter Claudius ansetzte, wurde dann von neuem von Abauzit, Harenberg, Züllich, Herder aufgenommen, und seit der richtigen Auffassung von Cap. 11 der Apk blieb sie die herrschende, so lange man an der Einheit des Buches festhielt[3]).

[1]) Origenes in Mt 20$_{22}$ erwähnt ganz allgemein die Verbannung des Johannes durch einen Tyrannen.

[2]) Dagegen setzt Dorotheus von Tyrus de vita et morte prophetarum das Martyrium erst unter Trajan an (Holtzmann, Einl. 430).

[3]) Hofm., Hgstb., Ebr., Klief. hielten freilich an dem hergebrachten Datum des Irenaeus fest (Holtzmann, Einl. 428).

Wenn aber jener Zeitansatz der Apk — die Einheit der Apk vorausgesetzt — auf Grund von Cap. 11 als feststehend angesehen werden kann, so finden sich, abgesehen von der widersprechenden alten und wertvollen Tradition, doch immer wieder Spuren, die auf die Annahme einer späteren Abfassung der Apk hinzuführen scheinen. Damit dem Verlauf der Untersuchung nicht vorgegriffen werde, will ich hier nur auf einen wichtigen Punkt hinweisen. Es gehört m. E. zu einem gesicherten Ergebnis der Forschung, dass dem Cap. 17 der Apk eine damals allgemein im Volksglauben verbreitete Erwartung der Wiederkehr Neros mit den Parthern zu Grunde liegt. Das Tier, das mit den zehn Hörnern, den verbündeten Königen, Rom zerstören wird, ist kein andres als Nero, der eine von den sieben, und jede Erklärung, die das übersieht, bedeutet einen Rückschritt hinter Eichhorn, de Wette. Nun aber ist diese bestimmte Erwartung der Rückkehr Neros mit den Parthern nicht vor dem Ende der Regierung Vespasians nachweisbar, und es ist kaum denkbar, dass dieselbe in der Zeit vom Tode Neros bis zu dem Anfang der Belagerung Jerusalems entstanden sein könnte. So erhalten wir für die beiden Cap. 11 und 17 einen verschiedenen Zeitansatz. — Es wird ausserdem weiter unten noch nachgewiesen werden, dass die Apk als ganzes nicht in der neronischen Zeit (vor 70) denkbar ist.

Nicht zu viel Gewicht darf man endlich, wenn man das Recht der Litterarkritik erweisen will, auf die vom Seher entworfenen Scenerien seiner Offenbarung legen. Diese können bei einem so verwickelten apokalyptischen Ganzen von vornherein nicht klar und durchsichtig erwartet werden. So scheint in der Scenerie, die Cap. 4 zeichnet, der doppelte Altar (Rauch- und Brandopferaltar), den 8 1ff. voraussetzen, keinen Platz zu finden. Aber schon 6 9ff. ist plötzlich von »dem« Opferaltar die Rede, unter welchem die Seelen der Märtyrer sich befinden. Noch überraschender kommt dann die plötzliche Erwähnung des Tempels im Himmel 11 19; an 11 19 schliesst sich dann 15 6—8 an. Ganz unmöglich scheint mir jedoch die Annahme nicht zu sein, dass der Apokalyptiker, ohne dass er es gerade erwähnt, die Bilder wechseln, kommen und verschwinden lässt. Ferner wechselt auch der Standpunkt des Sehers, der 4 1 zum Himmel entrückt wird, 10 1 wieder auf der Erde sich befindet, während 11 19 der Tempel im Himmel erwähnt wird. Dunkel bleibt es endlich, wo Cap. 12 sich abspielt, und ebenso, von welchem Standpunkt aus die Vision gesehen wird. Cap. 15 5ff. scheint die Vision wieder im Himmel geschaut zu werden, von Cap. 17 an aber nimmt der Seher

seinen Standpunkt auf der Erde ein. Aber alle diese letzteren Beobachtungen dürften kaum hinreichend sein, um auf Grund derselben irgend eine kritische Operation vorzunehmen [1]).

Bei alledem bleibt es als wohl kaum wieder umzustossendes Resultat bestehen, dass die Apk als einheitliche Schrift nicht durchaus zu begreifen ist, und somit tritt die Litterarkritik in ihr Recht und in ihre Arbeit ein.

III. Wirft man nun aber einen Blick auf die Arbeit, welche die Litterarkritik bisher gethan hat, so erhält man einen ziemlich trostlosen Eindruck. Auf den ersten Blick scheint hier alles in Fluss zu sein, und kaum irgendwo ein Resultat festzustehen. Auch in einer der letzten Schriften, in welcher mit grosser Begeisterung von den Errungenschaften der kritischen Arbeit an der Apk geredet wird (Rauch), ist der Ertrag doch nur der gewesen, dass in der Arbeit selbst nicht das Facit der bisherigen kritischen Arbeit gezogen, sondern nur eine neue (oder halbneue) Hypothese zu den alten hinzugethan wurde. Es differieren aber die Kritiker nicht nur in ihren Resultaten, sondern auch, ohne dass dies allen deutlich zum Bewusstsein kommt, in ihrer Methode und Gesamtanschauung von dem Kompositionscharakter der Apk. Wir werden am besten thun, uns nach diesem Gesichtspunkt erst einmal einen Ueberblick zu verschaffen.

Enger zusammen gehören zunächst die Versuche von Weyland, Spitta, Schmidt, Rauch (vgl. Ménégoz, Bruston, O. Holtzmann). Wir können diese Kritiker die Vertreter der Quellentheorie nennen. Gemeinsam ist ihnen allen die Anschauung, dass die Apk als ganzes betrachtet eine mehr oder minder mechanische Kompilation ist. Der christliche Redaktor (R.), dessen Thätigkeit schon Sp. auf ein Minimum von Versen reduciert, und der bei Schmidt fast gar nicht mehr eingreift, hat demnach teils christliche, teils jüdische Quellen mechanisch an- oder ineinander geschoben und so wenig in ihr inneres Gewebe eingegriffen, dass diese mit leichter Mühe noch rekonstruiert werden können. Am konsequentesten verfährt hier Schmidt, der in der Apk einfach nebeneinander stehende Partieen ablöst, wie man dies in den Apokalypsen des Henoch, Esra, Baruch in der That kann. Nun aber zeigt gerade ein einfacher Vergleich mit diesen Schriften, dass der Kompositionscharakter der Apk ein andrer ist, dass hier zum mindesten der Versuch einer kunstvollen

[1]) Rätselhaft erscheint endlich auch die Behauptung in der Einleitung 11, dass dem Seher die Vision durch einen Engel gezeigt wurde. Jedoch wird dieses Rätsel seine Lösung finden.

Redaktion vorliegt, dass im Vergleich mit jenen Schriften die Apk den Charakter eines einheitlichen Schriftwerks hat. Die kritischen Versuche haben es für jeden der sehen will gezeigt, dass es — von der Ablösung kurzer Fragmente abgesehen — nicht so leicht gelingt, einzelne zusammenhängende Stücke auszuscheiden, so wie man etwa die Bilderreden, die Tiervision, die Paränesen im Henoch-Buch, das Adlergesicht etc. im IV Esra, die Wolkenvision im Baruchbuch auslösen kann. Gerade ein solcher Vergleich beweist deutlich, dass der anzunehmende Redaktor der Apk in ganz andrer Weise eigenmächtig mit seinem Stoff geschaltet hat. Zu welchen Abenteuerlichkeiten gerade die Parallelisierung der Apk mit Henoch, IV Esra, Baruch führen kann, zeigt deutlich die Arbeit von Schmidt. Bei der kunstvollen und feineren Quellenscheidung Sp.'s bleibt es nur ein psychologisches Rätsel, wie der Redaktor der Apk, der so kunstvoll und harmonisch die differenten Quellen zusammengefügt hat, doch ihren Besitzstand im einzelnen ängstlich bis aufs Wort gewahrt hat. Sp. kann sich in der Methode seiner Kritik allerdings etwas auf die Pentateuchkritik berufen, aber die der Apk zeitlich nahestehende Litteratur zeigt nirgends eine so feine Filigranarbeit in der Zusammenwebung der Quellen, sondern ein viel gröberes Verfahren. Was sich gegen Sp. einwenden lässt, kann endlich auch gegen die einfachere Quellenscheidung Weylands gesagt werden und an einem Punkt hat das auch W.'s pedisequus Rauch gefühlt[1]). Der durchschlagende Grund gegen jede Quellentheorie ist aber die durchaus gleichmässige Haltung in der Sprache und dem Stil des ganzen Buches[2]). Wenn es so wäre, dass in der Apk Quellen in ganz mechanischer Weise neben einander gerückt wären, so mussten doch Sprachdifferenzen in ganz erheblichem Masse innerhalb der einzelnen Partieen nachweisbar sein. Es zeigt sich nun aber im Gegenteil in den verschiedenen Teilen der Apk, in Sprachgebrauch und Stil, in grammatischen Eigentümlichkeiten und einzelnen einmal geprägten Wendungen eine überraschende Gleichartigkeit bis in die geringfügigsten Einzelheiten. Nach dieser Seite ist bis jetzt leider sehr wenig gearbeitet. Ich will die Untersuchung, um den

[1]) vgl. meine Anzeige Th. Lz. 1895.

[2]) Vischer hatte Recht, wenn er diesen Umstand bei der Anlage seiner Arbeit besonders betonte. Nur ging er in dem Schluss: weil Apk 11 u. 12 jüdischen Ursprungs sind, und der Sprachcharakter der Apk ein so stabiler ist, so ist die Apk eine jüdische Schrift, viel zu schnell vorwärts. Es giebt noch einen andern Weg der Lösung.

Ueberblick über diesen Abschnitt nicht zu erschweren, hier nicht aufnehmen, bitte aber um eine aufmerksame Lektüre des Abschnitts VII.

Eine zweite Gruppe bilden neben diesen Kritikern Völter und Erbes (teilweise auch Pfleiderer[1]) und Vischer), die Vertreter der Ueberarbeitungstheorie. Sie nehmen eine apokalyptische Grundschrift an, die dann durch allmähliche (nach Vlt. vier- bis fünfmalige) Ueberarbeitung zu dem gegenwärtigen Umfang angewachsen ist[2]). Gegen diese Ueberarbeitungshypothese erheben sich wesentlich zwei Bedenken. Zunächst ist es kaum möglich, mit Vlt. und Pfleid. eine bis in die Zeit Hadrians hinuntergehende fortdauernde Bearbeitung anzunehmen. Alle Zeugnisse lassen darauf schliessen, dass die allgemeine kirchliche Anerkennung der Apk sich sehr früh vollzogen hat. Schon Justin kennt sie als apostolische Schrift. Da ist es kaum denkbar, dass man es noch in einer bis Justin reichenden Zeit gewagt haben sollte, diese Schrift umzuarbeiten. Und ferner, diese Möglichkeit einmal zugestanden, bleibt es immerhin seltsam, dass jeder folgende Ueberarbeiter mit solcher Sicherheit und Gründlichkeit sein Werk betrieb, dass von den vorhergehenden Gestalten der Apk keine Spur mehr übrig geblieben ist. In der Ascensio Jesaiae und im Testamentum XII Patriarcharum haben wir solche überarbeiteten Schriften, welche das Christentum vom Judentum übernommen hat. Aber jede neue Ueberlieferung, die von diesen Schriften entdeckt ist, zeigt, dass ihr Text in einem höchst verwirrten Zustand und in fortwährendem Fluss begriffen war. — Und noch ein zweiter Einwand erhebt sich gegenüber der apokalyptischen Grundschrift wie sie Vlt. aus den Cap. 4—11. 14. 19 rekonstruiert. Da hier alle eigentlich charakteristischen Stücke (auch 10_1—11_{13}, nach Vlt. ein Nachtrag) entfernt und den Ueberarbeitern zugewiesen sind, fragt man sich verwundert, was denn dieser nun noch übrigbleibende apokalyptische Torso, dieser dürre Mechanismus eigentlich jemals für einen Zweck und inneren Sinn gehabt hat. Die angenommene Grundschrift macht zwar den Eindruck der Einheitlichkeit, aber um den Preis, dass alles charakteristische und lebendige ausgeschieden

[1]) Pfleiderer geht in der Scheidung jüdischer und christlicher Bestandteile mit Vischer, in der Annahme eines zweiten Bearbeiters aus der Zeit Hadrians mit Vlt., und bei der Ausscheidung von Cap. 12. 13. 17 etwa mit Weizs. — Auch Vischers Hypothese kann man eine Ueberarbeitungshypothese nennen.

[2]) Einen beachtenswerten Grund den Erbes für jene Ueberarbeitungstheorie anführt s. o. S. 137.

ist, und für den mageren Abschluss Cap. 14_{14-20} ist hier ein ungeheurer apokalyptischer Apparat (Cap. 4—11) aufgeboten [1]).

Und damit sind wir nun auf den noch übrig bleibenden dritten Weg gelangt, der uns vielleicht zum Ziel führen wird. Derselbe ist von Weizs., Sabatier und Schön, den Vertretern der Fragmentenhypothese, eingeschlagen. Weizs. schon hat mit sicherem Blick die Eigentümlichkeit der Komposition der Apk erkannt: das dreimal sich wiederholende Siebenzeichen ist nach ihm der Mechanismus, mit dem der Redaktor der Apk eine Reihe übernommener kleinerer Fragmente zu einem Gesamtbilde verarbeitet hat. Mit Weizs. gehen Sabatier und Schön, nur dass sie (nach Vischer) einen christlichen Apokalyptiker annehmen, der verschiedene jüdische Stoffe in seine Apk eingearbeitet hat. Hier sind wir auf dem richtigen Wege. Wir nehmen keine Grundschrift mit allmählichen Erweiterungen, keine Quellen und keinen mechanisch arbeitenden Redaktor an, sondern einen apokalyptischen Schriftsteller, der jedoch in vielen Punkten nicht aus freier Hand schuf, sondern ältere apokalyptische Fragmente und Ueberlieferungen, deren Ueberlieferung vorläufig noch dunkel bleibt, verarbeitete.

IV. Die Berechtigung dieser Anschauung ist zu erweisen. Man kann zunächst jedenfalls auf die Gleichförmigkeit der Sprache, die sich in der Apk beobachten lässt, hinweisen. Wir haben eben in dem Apok. keinen Redaktor zu sehen, sondern einen Schriftsteller von sehr ausgeprägter und eigentümlicher Individualität, der auch den von ihm übernommenen Quellen den Stempel seines Geistes aufdrückte [2]). Von dieser Anschauung lässt sich ferner alles was bisher und zwar vielfach doch mit Recht von der kunstvollen Komposition der Apk behauptet ist, wieder aufnehmen. Die dreimal sich wiederholenden Siebenzeichen [3]), von denen das zweite kunstvoll aus dem ersten hervorgeht, die dritte Gruppe mit der zweiten in engster litterarischer Verbindung steht, lassen sich weitaus am besten bei der Annahme eines einheitlichen Planes be-

[1]) Der aus der Sprache der Apk gegen die Quellentheorie erhobene Gegengrund fällt hier fort, da man annehmen kann, dass jeder folgende Ueberarbeiter sich in der Sprache teils an seine Vorlage anlehnte, teils diese auch änderte.

[2]) Ich bitte nochmals auf diesen Gesichtspunkt ganz besonders zu achten. Es ist an diesem Punkte wahrlich an der Zeit, dass ein arges Versäumnis fast der gesamten kritischen Arbeit an der Apk wieder gut gemacht wird. Von sämtlichen Kritikers hat sich bis jetzt nicht einer genügend mit dem Sprachbau der Apk beschäftigt.

[3]) Hier kann von Seiten der Ueberarbeitungshypothese, der schon

greifen, eines Planes, der schon in der Siebenzahl der Sendschreiben angelegt ist.

Und sogar bis ins einzelne hinein geht der kunstvolle Bau der Apk. Die Siebenzeichen zerfallen jedesmal in 4+3 Zeichen, so dass die ersten vier Zeichen allgemeinere Plagen schildern, die drei letzten konkretere Bilder bringen. Bei der Sieben-Posaunen-Gruppe werden diese drei letzten Zeichen noch besonders als drei Wehe geschildert, von denen freilich nur der Vollzug der ersten beiden ausdrücklich vermerkt ist. Es mag sich für den Apok. von selbst verstanden haben, dass das letzte Wehe die mit Cap. 12 beginnende grosse Reihe von Gerichten ist (cf. Apk 12$_{12}$). — Sehr kunstvoll sind ferner die Klammern, die der Verfasser überall angebracht hat, um das ganze zusammenzuhalten. Die Schilderung der Erscheinung des Menschensohnes 1$_{13}$ff. wird in den einzelnen Momenten in den folgenden Briefen wieder aufgenommen. 1$_{20}$ verbindet im Voraus Cap. 2—3 mit Cap. 4, die Schlüsse der einzelnen Sendschreiben weisen sämtlich nach vorwärts (näheres darüber im Kommentar), 4$_5$ weist zurück auf 1$_4$. 9$_{13}$ orientiert über die Wehe, die im folgenden kommen sollen. Cap. 10 ist als eine grosse Klammer anzusehen, durch welche das auseinanderfallende Ganze zusammengehalten werden soll, es schaut zurück auf die sechs Posaunen, die schon erschollen sind, und gegenüber der Cap. 11 eintretenden Verzögerung der apokalyptischen Entwickelung wird nach vorwärts hingewiesen auf die Vollendung des grossen Geheimnisses nach der siebenten Posaune; und indem der Apok. sich den ganzen

---

erwähnte beachtenswerte Einwand erhoben werden: nach Apk 10$_7$ habe der Apokalyptiker das Geheimnis, welches Gott seinen Knechten gefrohbotschaftet habe, nach der siebenten Posaune enthüllen wollen. Man erwarte also nach dieser sofort das Gericht und die Rettung. Dieses erfolge aber nach 11$_{14-19}$ noch lange nicht, und daher sei hier eine Ueberarbeitung anzunehmen. Aber beginnt nicht doch der letzte Akt des Dramas mit dem Auftreten des Drachen und der Tiere Cap. 12—13,[5] und enthüllt sich nicht das frohe Geheimnis, das Gott seinen Knechten verkündet hat in Cap. 12, das vom Sturz des Drachen aus dem Himmel berichtet? Denn folgt auch darauf noch ein Wehe über die Erdbewohner, so ist dem Apokalyptiker dennoch das eine sicher, dass, nachdem der Drache im Himmel gestürzt ist, seine Herrschaft auf Erden von nicht langer Dauer mehr sein wird. Das eigentliche Gericht folgt freilich erst in Cap. 19 und Cap. 15—18 ist in der That ein Exkurs, den aber der Apokalyptiker schon Cap. 10$_{11}$ voraussieht. — Mit Cap. 15—16 scheint die Kraft des Apokalyptikers überhaupt zu erlahmen; so begreift es sich, dass er in 15—16 sich so auffällig (im Vergleich mit Cap. 8—9) wiederholt. Deshalb ist es jedoch nicht nötig, in Cap. 15 und 16 einen abhängigen Ueberarbeiter zu finden.

Reichtum von Bildern vergegenwärtigt, die noch zusammenzuweben sind, symbolisiert er diesen Gedanken und lässt dem Seher ein neues Buch zum Verschlingen überreichen: Du musst wiederum prophezeien, über Nationen und Völker und Sprachgebiete und viele Könige. 11 13 weist auf das ganze folgende Gericht und findet in 19 2 erst das in einem Hymnus ausklingende Echo. Durch 12 17 sind Cap. 12 und 13 geschickt mit einander verbunden, 14 6 schaut der Evangelienruf auf die vergangenen Weherufe zurück, 14 8 schaut vorwärts auf die Vernichtung Babels (17—18), 14 9—11 schaut zurück auf Cap. 13 und vorwärts auf 19 11ff. 20 5ff. und betont den Höhepunkt des grossen, dramatisch geschilderten Kampfes, 14 20 (das Gericht ausserhalb der Stadt) deutet auf 17. 18. 15 1 weist auf 15 5, 16 5. 12ff. auf Cap. 18, 19 2 zurück auf Cap. 18. 19 7. 8 auf 21 9ff., 21 2 auf 21 9. — Eine künstliche Anlage verrät auch die Verteilung von Licht und Schatten auf dem ganzen apokalyptischen Gemälde. Auf Cap. 6 folgt Cap. 7 mit seinen beiden Lichtbildern, ein Pendant zu 11 1—13 ist 11 14—19, nach den Schreckensscenen sieht man in Cap. 14 das Lamm mit den Erlösten auf dem Berg Zion, nach der grausigen Schlacht 14 14—20 wird die Freude der Sieger 15 1—4 beschrieben. Ebenso folgt 19 1—10 auf Cap. 18. Das alles kann nicht durch Zufall bewirkt sein und schliesst die Vorstellung eines beliebig seine Quellen zusammenwürfelnden Kompilators aus. — Ebenso sind absichtlich über die ganze Apk an besonders hervorragenden Stellen jene herrlichen Kernsprüche ausgestreut, immer in dem gleichen leicht erkennbaren Stil gehalten. cf. 1 3. 7—8, den Schluss der Sendschreiben, 12 10—12. 13 9—10. 14 12—13. 16 15. 18 20. 19 9. 20 6. 22 6f. 11. 12—13. 14—15. 20.

So scheint es demgemäss der richtige Weg zum Verständnis der Apk zu sein, dass wir bei der unter I festgestellten Beschränkung die Apk soweit wie möglich als einheitliche Schrift auffassen, d. h. dass wir wenigstens versuchen, alle diejenigen Stücke, gegen die sich kein zwingender Verdacht erhebt, die sich nicht als Fragmente ganz einfach aus dem Rahmen des ganzen loslösen lassen, zunächst einmal als Eigentum eines und desselben Schriftstellers zu verstehen.

V. Wenn es nun richtig ist, dass der Apok. als ein selbständiger Schriftsteller anzusehen ist, dann handelt es sich für uns vor allem und in erster Linie um eine präcise Darstellung der speciellen Individualität und der geschichtlichen Situation des Schriftstellers und des Zweckes seiner Schrift. In zweiter Linie käme dann eine genauere Herausstellung der von ihm benutzten Quellen in Betracht. Umgekehrt wird gerade, wenn die Aufgabe, die wir uns stellen gelingt, wenn

wir ein einheitliches charakteristisches Bild von der Persönlichkeit des Apokalyptikers letzter Hand gewinnen, die bisher vertretene Auffassung ihren endgültigen Beweis erhalten. Leicht ist dieser Versuch keineswegs, aber er muss dennoch unternommen werden. Müssten wir den Apok. für einen einfachen Redaktor und Kompilator halten, dann wäre es der gewiesene Weg, mit den Quellen einzusetzen und von da zu dem ganzen vorzudringen. Ich meine aber, dass die bisher in dieser Richtung gemachten Versuche nicht gerade ermutigen, den Weg, der uns bisher nur in ein unentwirrbares Labyrinth von Hypothesen hineingeführt, ad indefinitum weiter zu verfolgen. Bei unsrer Gesamtanschauung aber ist der Weg vom ganzen zum einzelnen einzuschlagen. — Es wird also darauf ankommen mit aller hier gebotenen Vorsicht zu fragen, ob wir nicht in der Apk gewissen Spuren desselben Geistes, derselben aus der gleichen Situation stammenden Gesamtanschauung in allen Teilen der Schrift, oder doch den meisten wiederbegegnen. Und dabei können wir sogar einmal vorläufig ganz von der Frage absehen, ob wir überall nur mit dem eigensten Besitz des Apok. arbeiten. Selbst wenn wir entdecken würden, dass dieses oder jenes Stück, das wir benutzten, nur von dem Apok. entlehntes traditionelles Gut sei, wäre damit nichts umgestossen. Wir würden dann nur urteilen, dass der Apok. ältere Vorstellungen mit Verständnis übernommen, alte Münze neugeprägt hat. Nur darauf werden wir Acht geben, dass wir nur auf den Charakter des ganzen sehen und nicht an einzelnem hängen bleiben; unser Gebäude muss so festgestützt sein, dass es nicht schadet, wenn nachher eine oder zwei Stützen wieder weggenommen werden müssten. Jedenfalls haben wir den Vorteil, dass wir zunächst von dem gegebenen, dem ganzen der Apk, ausgehen und nicht von postulierten Quellen und so vom sichern zum unsichern uns vorsichtig den Weg bahnen können.

Zunächst ist nun deutlich, dass die Apk in einer schweren Verfolgungszeit (oder wenigstens kurz vor einer solchen) der Gläubigen[1]), an die sie sich wendet, geschrieben ist. Die Verfolgungen beginnen in den Gemeinden epidemisch zu werden in den Sendschreiben an Pergamon, Smyrna, Philadelphia, wahrscheinlich auch Ephesus (2 6) ist von Verfolgungen die Rede, der Gemeinde von Philadelphia wird Errettung aus einer zukünftigen allgemeinen Not geweissagt. Das an charak-

[1]) Natürlich der Christen, soweit die Apk als Ganzes in Betracht kommt.

teristischer Stelle stehende fünfte Siegel schildert den Notschrei der Märtyrer unter dem Altar Gottes und weist auf ein bald kommendes grosses Martyrium, in dem die Zahl der Märtyrer sich vollenden soll. 7 9ff erscheinen die Märtyrer des letzten Kampfes (s. den Kommentar). Cap. 13, ein Stück, von dessen Bedeutung gleich die Rede sein wird, redet wieder vom Kampf des Tieres mit den Heiligen, 13 9. 10 geben Verhaltungsmassregeln in diesem Kampf, 14 9ff. wird auf die Bedeutung des Kampfes hingewiesen, 15 1ff. die Sieger in demselben geschildert, 16 6. 17 6 ist von dem Blute der Heiligen die Rede, das Babel vergossen hat. 18 20—24 sollen sich die Gläubigen demgemäss freuen über den Fall Babels. Die Märtyrer sind es endlich, die von den Gestorbenen allein (nach der ersten Auferstehung) an den Freuden des tausendjährigen Reiches teilnehmen werden. Wir können ruhig behaupten, dass dieser Gesichtspunkt die ganze Apk beherrscht und ein einheitliches Verständnis derselben ermöglicht.

Aber es lässt sich die Situation, in der die Apk geschrieben ist, noch viel genauer festlegen. Der Apokalyptiker lebt, wie nachgewiesen ist, mitten in einer beginnenden Verfolgungszeit. Daneben muss nun ganz besonders der Gesichtspunkt festgehalten, und darauf geachtet werden, dass die Apk auch weissagen will. Sie weissagt von einer letzten allgemeinen Zeit der Not, von einem letzten grossen Kampf. Schon bei der Weissagung über Philadelphia hatte der Apokalyptiker von einem letzten grossen *πειρασμός* geredet, der über die ganze Welt kommen sollte. Die Weissagung des fünften Siegels geht ebenfalls auf diese letzte Zeit der grossen Not. Sehr bald wird die Zeit kommen, in der sich die Zahl der Märtyrer vollenden wird, so lange sollen sich die jetzt schon heimgegangenen Märtyrer gedulden. Der Apokalyptiker schaut auf ein Martyrium der Gläubigen zurück und erwartet von neuem eine Zeit des Martyriums und der Not. 7 14 ist wieder von dieser *μεγάλη θλῖψις* die Rede. Es ist klar, der Apok. erwartet einen letzten grossen Entscheidungskampf. So erst versteht man das mächtige Wort 14 13: Selig die Toten, die in dem Herrn sterben »von nun an«. Wahrlich »spricht der Geist«, sie werden ausruhen von ihren Mühen, und ihre Werke gehen mit ihnen. Denn wer »von nun ab« im Herrn stirbt, der stirbt den Tod des Martyriums um Gottes willen und sein Lohn folgt ihm nach.

Von einem zukünftigen grossen Entscheidungskampf weissagt der Apok. Um was für einen Kampf handelt es sich, und wer ist der Feind? Deutlicher und deutlicher hat man erkannt, dass die Apk ihre Tendenz gegen Rom richtet, das römische

Imperium ist der Feind, Babel ist Rom[1]). Aber es kommt noch darauf an zu erkennen, inwiefern Rom als Gegner in Betracht kommt. Das Beste, das hier gesagt werden kann, ist von keinem andern als Mommsen a. a. O. beigebracht. M. ist es gewesen, der den Satz aufstellte, dass die Apk in ihrer Tendenz gegen das römische Imperium gerichtet sei, aber nicht die Zerstörung Jerusalems die verdammungswürdige That Roms sei, auch nicht die neronische Christenverfolgung, sondern dass das, was am römischen Imperium vor allem bekämpft werde, der Cäsarenkultus sei. Das ist eine durchaus richtige und fördernde Einsicht in das Wesen unsres Buches, wie aus folgender Ueberlegung hervorgeht. Offenbar erreicht der Apok. den Höhepunkt seines apokalyptischen Dramas in Cap. 13. 10_7 hatte er bereits ausdrücklich angegeben, dass nach der siebenten Posaune das grosse Geheimnis Gottes sich enthüllen soll. In Cap. 12 war dann zunächst im wesentlichen von dem grossen Kampf im Himmel die Rede gewesen. Dann aber schildert Cap. 13 eben den Höhepunkt, den über die Erde hin sich erstreckenden Kampf des Tieres mit den Gläubigen, in welchem der siegreiche Ausgang sicher und gewiss ist. Cap. 13 muss also den Schlüssel des apokalyptischen Geheimnisses hergeben, und es giebt denselben auch. Der letzte Kampf, welcher den Gläubigen beschieden ist, ist der Kampf mit dem Diener des Drachen, dem Tiere, das mit der Macht über alle Nationen ausgerüstet ist, das alle Bewohner der Erde anbeten. Das führt mit den Heiligen Krieg. Dessen Untergebener, das andere Tier, verführt durch Zeichen und Wunder alle Bewohner der Erde, das Tier anzubeten, und es handelt sich dabei um einen Kampf auf Leben und Tod. Wer das Tier nicht anbetet, wird getötet 13_{15}, kommt durch das Beil um 20_4. Von diesem Kampf zwischen dem Tier und den Anbetern des Tieres und denen, welche die Anbetung verweigern, weissagt der Apok.; immer wieder weist er auf diesen Hauptpunkt hin. 14_{9}ff. 15_{2}ff. 16_2. 16_{5}f. 16_{10}. 17_6. 19_{11}ff. 20_{4}—$_6$. Wehe denen, die das Tier anbeten und sein Zeichen auf Stirn und Hand nehmen, selig

[1]) Man irrte da am meisten ab vom rechten Verständnis der Apk, als man meinte, dass der Mittelpunkt der Apk eine Weissagung gegen Jerusalem sei, diesen in Cap. 11 fand, ja sogar Babel für Jerusalem erklärte. Aber auch die Forscher irren noch, welche wie Alcasar und Grotius, neuerdings Lücke, Dstd., Zahn annehmen, dass das Interesse der Apk zwischen Jerusalem und Rom geteilt sei. An Cap. 11_{1}—$_3$ muss man vorübergehen, wenn man den eigentlichen Kern der Weissagung herausschälen will. Dieses Stück ist, wie nachgewiesen werden wird, durchaus traditionelles Gut.

die, welche bis zum Tode widerstehen, sie sind geladen zur Hochzeit des Lammes, sie nehmen Teil an der ersten Auferstehung.

Die Apk weissagt den auf der ganzen Linie über die weite Welt entbrennenden Kampf zwischen dem Christentum und dem sich selbst vergötternden römischen Cäsarentum, und die Schrift ist dieses gewaltigen Kampfes zwischen einer untergehenden alten und einer neuen sich aufwärts ringenden Welt, zu dem sie mit starkem Posaunenton ruft, nicht unwert. Der Apokalyptiker sah auf den Kern der Dinge. Er ahnte unbewusst die gewaltige Bedeutung der Vereinigung des Staatsgedankens und der Religion im Cäsarenkultus, in welchem alle einer absterbenden Welt noch übrig gebliebene Kraft der Frömmigkeit sich der einzig lebendigen und machtvollen Realität, der stolzen Roma und dem römischen Cäsarentum, in Verehrung zuwandte, in welchem dieses letztere die gewaltigste Stütze seiner Macht und seiner Anerkennung in den Gemütern fand. — Er sah hierin in seiner Weise die Inkarnation des Satans, den Gipfel aller Gottlosigkeit, den Anfang vom Ende.

Mit dieser Erwartung des über die ganze Welt entbrennenden Kampfes mit dem Cäsarentum verbindet sich nun für den Apokalyptiker der Glaube an die Wiederkunft des Nero aus dem Hades[1]). Das Tier, das den grossen Kampf mit dem Christentum beginnen wird, hat als Symbol neben den zehn Hörnern das Haupt, dessen Todeswunde geheilt ist. Es ist das römische Imperium zur Zeit des Nero redivivus und daher ist die Zahl des Tieres die Zahl eines Menschen (13 12). In dem Nero redivivus wird sich die ganze Furchtbarkeit und die grauenhafte Macht des Tieres noch einmal zusammenfassen[2]). »Es war und ist nicht mehr und wird sein«: schon einmal haben die Christen mit diesem Nero den Kampf auf Leben und Tod gekämpft, und bald wird er aus dem Abyssus wiederkehren zu einer kurzen Zeit der Schreckensherrschaft und der allgemeinen Verfolgung. Es ist wohl zu bemerken, dass bei dieser Auffassung der Zukunftscharakter der Apk gewahrt bleibt, die Apk weissagt wirklich von einer grossen allgemeinen Verfolgung und stellt diese dem

[1]) Alles genauere über die Nerosage siehe zu den Ausführungen bei Cap. 13 und Cap. 17. Am letzteren Ort, wird noch über den Glauben an die Wiederkehr Neros von den Parthern gehandelt werden, den der Apokalyptiker selbst nicht mehr teilt.

[2]) Die Deutung von 13 18 und 17 5ff. auf Nero scheint mir auch jetzt noch über allen Zweifel erhaben (vgl. den Kommentar).

Volksglauben folgend in Zusammenhang mit der Wiederkunft Neros. — So verbindet der Apokalyptiker mit einem tiefen Einblick in das Wesen und die Zukunft der Dinge einen bizarren phantastischen Volksaberglauben.

Er steht aber in der That auf hoher Warte in einer grossartigen Situation, kurz vor dem Zusammenstoss zweier Welten, und dies Bewusstsein hebt ihn denn auch empor zu einem mächtigen prophetischen Selbstgefühl. Er ist nicht mehr Epigone wie jeder andre Apokalyptiker, er fühlt sich als Prophet, er gehört einer besondern Klasse der Gläubigen an. Sehr bemerkenswert ist die Hochschätzung des Prophetentums in der Apk. Der Prophet steht Gott und seinem Herrn Jesus um eine Stufe näher. Er ist sein *δοῦλος* in einem ganz besondern Sinn. Seinem Knechte Johannes hat Gott die Offenbarung gezeigt; wie Moses 15_2 mit besonderem Ehrentitel *δοῦλος θεοῦ* genannt wird, so sind die Propheten vor allen andern Knechte Gottes. Seinen Knechten, den Propheten, zeigt er, was in Bälde geschehen soll 1_1. 22_6. Gott hat sein Geheimnis seinen Knechten, den Propheten, verkündet 10_7. Es giebt eine ganze Klasse solcher bevorzugten Christen innerhalb der Christenheit. Der Engel ist der Mitknecht des Johannes und seiner Brüder, der Propheten 22_9, und Gott ist ein Herr der Geister der Propheten. Von hier aus erklärt es sich, wenn neben dem allgemeinen Namen der Christen noch besonders die *ἀπόστολοι* und *προφῆται* genannt werden [1]), als die welche sich freuen sollen über den Fall des christenmörderischen Babels, wenn 18_{24} von *αἵματα προφητῶν καὶ ἁγίων*, 16_6 von *αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν* die Rede ist, wenn es 11_{18} heisst, dass Gott seinen Knechten, den Propheten und den Heiligen die seinen Namen fürchten [2]), im Gericht den Lohn geben wird. Die Propheten sind für den Verfasser der Apk an die Stelle der nur einmal in einem solchen Zusammenhange erwähnten Apostel getreten. Deshalb ist auch das Werk des Propheten von einzigartigem und hohen Wert. Selig sind, die es hören und die das geschriebene halten 1_3. 22_7, und diejenigen, die zu diesen Offenbarungsworten etwas hinzufügen oder etwas von ihnen nehmen, trifft der schwerste Fluch 22_{18}f. Wort Gottes und Zeugnis Jesu nennt der Seher 1_2 seine Weissagung (vgl. den Ausdruck *ὁ λόγος τῆς προφητείας* 1_3. $22_{7.\,10.\,18}$). Worte

[1]) Ich glaube, dass die Stellen von hier aus und nicht unter Annahme jüdischen Ursprungs zu verstehen sind (s. den Kommentar zu den einzelnen Stellen).

[2]) So ist (unter Weglassung des *καί*) wahrscheinlich zu lesen (s. den Kommentar).

Gottes 17$_{17}$ sind die Weissagungen, die vollendet werden müssen. Und das Zeugnis Jesu ist der Geist der Propheten 19$_{10}$, d. h. in dem in den Propheten redenden Geist wirkt das Zeugnis Jesu weiter[1]), und daher sind die Gläubigen, insofern sie dies Zeugnis Jesu haben, Mitknechte des Engels wie der Prophet. Die Propheten sind geradezu die Vermittler zwischen irdischer und himmlischer Welt. Von der Weissagung des Parakleten im Johannesevangelium und von der Hochschätzung des Prophetentums in der Offenbarung aus, begreift es sich, wie ein gutes Menschenalter später eine Geistesströmung wie die des Montanismus sich in der kleinasiatischen Kirche erheben konnte.

Neben die Propheten treten übrigens eine besondre Rangklasse unter den Christen einnehmend bereits die Märtyrer. Ihrem Lobpreis gilt der Abschnitt 7$_{9-17}$, ihr Siegesgesang wird 15$_{2-4}$ geschildert, sie allein nehmen an dem tausendjährigen Reich teil. Und in dem Bunde die dritten treten die Asketen auf. 14$_{1}$ deutet der Apokalyptiker die 7$_{4}$ erwähnten 144000 auf die παρθένοι um. Auch sie nehmen eine besondre Würdestellung bei dem Lamm ein. Propheten, Märtyrer, Asketen, diese neuen Rangklassen unter den Gläubigen sind charakteristisch für die Apk. Auch Bischöfe kennt sie vielleicht schon (vgl. den Kommentar über den ἄγγελος der Gemeinden).

Schwerer ist bei der Apk zu einem Gesamturteil darüber zu kommen, wie weit der Seher noch Judenchrist ist. Dass derselbe aus dem Judentum stammt, ist nach den Beobachtungen, die man über die benutzte apokalyptische Tradition, über Gebrauch des alten Testaments und über seine Sprache machen kann, wohl ausser allem Zweifel. Wie weit er aber wirklich noch judenchristlich gesonnen ist, wird sich schwer feststellen lassen. Von einem antipaulinischen starren Judenchristentum kann natürlich nicht die Rede sein. Die Heidenmission ist als etwas ganz selbstverständliches anerkannt (7$_{9}$ff.), die Juden sind die Synagoge des Satans. Möglich aber, dass der Apokalyptiker an einer gewissen Prärogative des gläubigen Israels (7$_{1}$–s. 11$_{1-13}$. 20$_{7}$ff. 21) festhält. Aber es lässt sich hier sehr schwer zwischen der überkommenen Tradition und der eignen Meinung des Sehers scheiden (s. die Exkurse zu den einzelnen Stücken). Die Stellung der Apk gegen den römischen Staat, Rom und den Kaiserkultus ist zwar, wenn man auf die apokalyptische Stimmung der Kirche in der Folgezeit sieht, singulär, aber doch nicht notwendig judenchristlich.

[1]) D. h.: der Geist ist der an der Stelle Jesu tretende Paraklet.

Damit ist die Hauptsache zur Gesamtcharakteristik des Apok. gesagt. Neue, bemerkenswerte ethische oder religiöse Gedanken dürfen wir nicht bei ihm suchen. Der Apokalyptiker arbeitet ja im wesentlichen nur auf das eine hin, die Gläubigen stark und tapfer zu machen in dem bevorstehenden mächtigen und grossen Kampf. (In den Briefen nimmt er ausserdem eine Frontstellung gegen die Häretiker ein). In der Christologie und Erlösungslehre zeigen sich nirgends Ansätze zu selbständiger Auffassung, in der Christologie ein wirres Konglomerat verschiedenster Vorstellungen. Es ist daher unbegreiflich, wie man eine mehrhundertseitige Theologie der Apk schreiben mag (vgl. das Werk von Gebhardt 1873). Wer hier zu viel bringt, bringt für den Zweck einer lebendigen historischen Erkenntnis gar nichts. — Aber jenes eine weiss der Apokalyptiker mit unnachahmlicher Sicherheit einzuschärfen: den gewaltigen Ernst der Verantwortung vor Gottes Gericht, den Gedanken des nahen Endes, die Pflicht der Treue bis zum Tode und des Ausharrens im wilden Kampf, der nun entbrennen soll. Eine trotzige Siegeszuversicht gegenüber dem Drachen, der schon im Himmel geworfen ist, und dessen Herrschaft auf Erden nur kurze Zeit dauern wird, eine fast wilde Freude am Martyrium: selig sind von nun an die Toten die im Herrn sterben, eine wenigstens stellenweise flammende Sprache, eine glühende Sehnsucht nach dem Ende und der neuen Zeit: Wahrlich ich komme bald. Amen, komm Herr Jesus, — das alles verleiht der Apk trotz alles Bizarren, Phantastischen, Fanatischen, das sich in Hülle und Fülle findet, einen zauberhaften Reiz und eine mächtige Kraft. — Von unvergleichlicher Schöne und Zartheit sind jedenfalls eine Reihe von Bildern, in denen der Seher die zukünftige Welt malt. Man muss diese Worte (wie 7$_{9}$ff. 21$_{1}$ff.) einmal am Grabe, oder am Totenfeste gehört haben, um ihren unvergänglichen Zauber zu verstehen. Sie klingen noch immer wie überirdische Musik. — So musste die Apk auf ihre Zeit wirken wie ein wildes flammendes Kriegsmanifest, sie musste den Zeitgenossen in der That wie eine neue prophetische Offenbarung erscheinen: selig der es liest und das geschriebene bewahrt. Sie war eine helle Posaune, die zu mehrhundertjährigem Kampfe rief.

VI. Wollen wir nun die Zeit, in welcher die Apk als ganzes entstanden ist, bestimmen, so müssen wir uns die Frage vorlegen, in welche Zeit etwa die akute Stimmung gegen den Cäsarenkultus hineinpasst. Mommsen sucht dieselbe aus der Caligulazeit abzuleiten. Aber seine sonst so treffenden Ausführungen können hier gerade leicht irreleiten. M. ging nämlich offenbar bei seiner Beurteilung der Apk von der damals allgemein

herrschenden Anschauung aus, dass die Apk eine einheitliche, specifisch judenchristliche und vor 70 verfasste Schrift sei. Infolgedessen musste er die Stimmung der Apk als einen Nachhall aus der Caligulazeit betrachten. Denn nur damals war, wenn man von 70 aus rückwärts schaut, der Kampf um die Anbetung des Tieres, den die Apk schildert, für jüdische oder judenchristliche Kreise akut geworden. Nun ist aber die Stimmung in der Apk, wie man deutlich sieht, doch nicht nur ein Nachklang aus vergangener Zeit, wie Mommsen sich das vorzustellen scheint, sondern von sehr akuter Art. Mit dem Ansatz der ganzen Schrift aber, die doch als ganzes eben diesen Charakter trägt, bis in die Caligulazeit hinabzugehen wird doch nicht leicht Jemand versuchen[1]). — Gerade die Charakteristik, die Mommsen von der Apk als einer litterarischen Einheit entwirft, nötigt, uns mit dem Ansatz für dieselbe über die Zeit um 70 hinauszugehen und in dem Konflikt nicht den des Judentums, sondern den des jungen schon vom Judentum nicht mehr abhängigen Christentums mit dem römischen Imperium zu sehen. Denn für das Judentum ist dieser Kampf nur einmal akut gewesen, in Caligulas Zeit[2]) und später nicht mehr. Für das Christentum aber ist, ja derselbe recht eigentlich der eine grosse Kampf gewesen, den es um seine Existenz auf Leben und Tod führen musste. Und insofern die Apk diesen Kampf wiederspiegelt ist sie eine christliche und keine jüdische, oder judenchristliche Schrift. Mit der Zeit der Apk werden wir dann aber, der alten Tradition folgend, mindestens in die Zeit Domitians hinabgehen müssen[3]). Der Kampf, den Nero mit dem jungen Christentum führte, scheint eben doch nur die persönliche Laune eines Tyrannen gewesen zu sein. Die Neronische Verfolgung war keine Religionsverfolgung. Von Kaiserkult und Verweigerung desselben ist diesmal nicht die Rede gewesen, und schwerlich wird die Tyrannenlaune zu einer allgemeinen Verfolgung der Christen in den Provinzen den Anlass gegeben haben[4]). Eine wirkliche Religionsverfolgung

[1]) Die Frage, ob nicht einzelne Teile der Apk in die Caligulazeit hinaufreichen, kann hier noch nicht untersucht werden.

[2]) vgl. auch Holtzm., H.-K. 264.

[3]) Iren. V 30₃; mit diesem Ansatz in Verbindung steht offenbar die Tradition von dem Patmosexil (Euseb. III 18₁—₃. cf. III 20₉). Die Apk aber will offenbar von dem kleinasiatischen Johannes bei Gelegenheit des Patmosexils gesehen sein. Dieses (am Ende der Regierung Domitians) ist also der terminus a quo des Buches.

[4]) vgl. Neumann d. röm. Staat u. d. allgem. Kirche bis auf Diocletian I. 1890. 9f. 11f. 15f.

gegen das Christentum scheint erst unter Domitian und zwar am Ende seiner Regierung begonnen zu haben, erst zu dieser Zeit hat das Christentum eine Bedeutung gewonnen, welche weite Kreise auf dasselbe aufmerksam machte. Erst damals scheint für die Augen der römischen Obrigkeit das Christentum aus dem schützenden Schatten des Judentums herausgetreten und nunmehr mit einem Schlage religio illicita geworden zu sein. In dem Briefe des Plinius an Trajan[1]) werden Zeitverhältnisse geschildert, in welche die Apk so ungefähr hineinpasst. Hier sehen wir, wie sich spontan überall in den Provinzen Verfolgungen gegen die Gemeinden erheben, und wie die Verweigerung des Cäsarenkultus den eigentlichen Kernpunkt des Kampfes bildeten. Etwas unentwickeltere Zustände mag die Apk voraussetzen, sie weissagt den allgemeinen grossen Kampf, die akute Gefahr, ausserdem noch für die Zukunft. Aber dass sie ihn weissagen konnte, setzt voraus, dass die Verfolgungen schon begonnen hatten. Der Seher sah die heranziehenden Wetter leuchten und hörte die Donner grollen. Und zu diesem Ansatz würde nun wieder die Vision des fünften Siegels prächtig passen: eine Verfolgungsperiode (die neronische, vgl. auch 17₆. 19₂) liegt bereits hinter dem Apokalyptiker, eine zweite, grössere ist bereits in ihren Anfängen vorhanden und wird schon bald vollendet sein. Die Apk ist also frühestens am Ende der Regierung Domitians geschrieben, nach der anderen Seite wird man nicht weit über die Anfänge der Regierung Trajans hinuntergehen dürfen.

Zu bemerken ist endlich noch, dass es auch wegen der in der Apk vorliegenden ausgebildeten Sage vom Nero redivivus geraten ist, mit dem Ansatz für die Apk mindestens bis ans Ende des ersten Jahrhunderts hinunterzugehen. Denn diese Weiterbildung der ursprünglichen Erwartung der Wiederkehr Neros mit den Parthern erfolgte erst mindestens ein Menschenalter nach dem Tode Neros[2]).

Was endlich die Frage nach dem Entstehungsort der Apk betrifft, so weisen die Briefe so bestimmt nach Kleinasien, dass hierüber kaum eine weitere Erörterung notwendig zu sein scheint. Cap. XI, das am meisten auf eine andere Lokalität (Jerusalem) deutet, bringt, wie nachgewiesen werden wird, nur noch halb verstandene, herübergenommene Tradition. Dass Cap. 17. 18 gerade nach Kleinasien und nicht nach Rom weisen, wird bewiesen werden (vgl. den Kommentar).

VII. Die Hauptaufgabe, die einem Kommentar zur Apo-

[1]) Bonwetsch, Gesch. des Montanismus 203.
[2]) Zahn, Z. K. W. L. 1886, apokalyptische Studien.

kalypse gestellt ist, ist — vorausgesetzt, dass unsere Auffassung von dem ganzen der Schrift die richtige ist — damit erfüllt, dass eine lebendige Vorstellung von dem Charakter des Apokalyptikers selbst, seiner Frömmigkeit und der Situation in der er schreibt möglichst annähernd erreicht ist. Aber daneben schafft nun freilich der Schreiber der Apk in einem grossen Teil seiner Schrift, wie bereits deutlich geworden ist, nicht aus freier Hand und mit eignen Mitteln; es scheint fast so, als hätte er die Absicht, nicht bloss eine bestimmte Weissagung zu geben, sondern ein corpus apocalypticum zu schreiben, eine Sammlung von damals im Umlauf befindlichem apokalyptischem Material unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu veranstalten. Daher besteht die zweite Aufgabe in der genaueren Erforschung der Quellen des Apokalyptikers. Freilich wird es immer wichtiger bleiben — es wird dieser Gesichtspunkt gar zu oft übersehen — festzustellen, was der Apokalyptiker selbst mit diesen gemacht hat, als in dem Dunkel der hinter ihm liegenden apokalyptischen Tradition einige unsichere Schritte zu thun. — Aber auch diese Arbeit muss gethan werden, und zwar schon deshalb, weil eine genauere Erforschung der Quellen und der der Apk vorliegenden Tradition indirekt wieder einen klareren Einblick gerade in das eigentümliche und charakteristische dieser selbst giebt. Jede Apokalypse hat man in dem Augenblick erst recht verstanden, in dem es gelingt, das ihr überkommene Material von dem ihr eigentümlichen mit einiger Sicherheit abzusondern.

Ueber die Quellen der Apk wird nun im besonderen im Kommentar zu den einzelnen charakteristischen Capiteln gehandelt werden (also vgl. namentlich die Bemerkungen zu 7_{1-8}. 11_{1-13}. 12. 13_{1}ff. 14_{14-20}. 17—18. 21_{9}—22_{3}[1]). Hier sollen nur einige Bemerkungen allgemeinerer Art folgen. Zunächst werden wir, von der richtigen Erkenntnis des Gesamtcharakters der Schrift herkommend, nicht in den Fehler einer voreiligen Quellenscheidung verfallen. Wir werden uns darauf beschränken, mit einiger Bestimmtheit an diesem und jenem Punkt zu behaupten, dass fremdes, überarbeitetes Gut vorliegt, aber auf den Versuch, noch zusammenhängende Quellen, die wirklich einmal so existiert haben, auszuscheiden, werden wir im grossen und ganzen verzichten. Andrerseits ist man, wenn man so rundweg auf Litterarkritik im einzelnen — immer im grossen und ganzen geredet — verzichtet, doch noch keineswegs am Ende der Forschung. Es giebt noch einen Weg,

[1]) vgl. auch noch die Erörterungen zu Cap. 6 (Spittas Quelle U) und Cap. 13 (Caligulahypothese).

der uns etwas weiter zu fördern verspricht. Der litterarkritischen Methode zur Seite tritt nun die traditionsgeschichtliche. Die Hoffnung auf eine genaue Bestimmung der Quellen nach Zahl, Umfang und Wortlaut werden wir nach den bisher gemachten Erfahrungen aufgeben müssen. Aber dennoch können wir das in der Tradition — ganz gleich durch welche Mittelglieder — überkommene Material genauer auf seine Herkunft prüfen und kritisch sondern. Dabei werden wir freilich, wenn wir irgendwie vorwärts kommen wollen, unsern Blick über die gesamte eschatologische Ueberlieferung der der Apk vorangehenden und folgenden Jahrhunderte erweitern müssen. Denn wir sind hier auf den überaus unsicheren und schwankenden Boden derjenigen Vorstellungen und Phantasieen geraten, welche von Religion zu Religion, von Geschlecht zu Geschlecht wandern, und deren Lebenskraft nicht mit dem Jahrhundert, dem Volk und der Religion erlischt, in welchen sie zuerst entstanden sind. Nur ein umfassendes Wissen, welches das einzelne Glied in einer jahrtausendlangen Kette zu sehen vermag, kann hier die Arbeit zu Ende führen, wir stehen am Anfang derselben und müssen uns damit begnügen, nur hier und da einiges beizutragen. — An einigen Beispielen mag die Unabhängigkeit der Traditionsmethode von der Quellenkritik gezeigt werden. Gunkel hat z. B. in seinem oft genannten Werk Cap. 12 der Apk als eine durchgehende Bearbeitung eines altbabylonischen Mythus zu erweisen gesucht, ohne dass er dabei bis jetzt eine bestimmte Quellentheorie hinsichtlich der Apk vorgetragen hätte. In meiner Schrift über den Antichrist habe ich wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die Stücke 7_{1}ff. 11_{1-13}. 13_{11}ff. 14_{14-20} u. a. einem verwandten Traditionskreis angehören, der alten Ueberlieferung vom Antichrist, — dass diese Stücke ursprünglich einer schriftlich fixierten Quelle der Apk angehört hätten, wage ich nicht zu behaupten, und jene Erkenntnis ist mir wichtiger als diese. Ist man so genauer in das eigentümliche Gewebe der Apk eingedrungen, so mag man dann auf Grund besserer Erkenntnis von neuem und genauer beginnen, Quellen zu scheiden. Aber freilich zur vollen Klarheit und zum Ziel werden wir dabei niemals kommen. Und es muss immer wieder betont werden: die Erkenntnis des individuellen und konkreten ist immer die Hauptsache in aller Geschichtsforschung und die Kenntnis der Tradition, des »Milieu« immer nur Nebensache und Vorbedingung. — Das gilt namentlich auch für die Arbeit an der vorliegenden Schrift. Gunkel hat in seiner nicht genug anzuerkennenden Schrift doch den originalen Charakter der Apokalypse stark unterschätzt. Der Apokalyptiker ist nicht nur

ein Schriftsteller, der altheilige, vielfach unverstandene Vorstellungen unbesehen weitergiebt, sondern er schafft neu und auch da, wo er einfach übernimmt, sieht er das übernommene mit seinen Augen an, wie dies oft in ganz unscheinbaren Veränderungen überraschend zu Tage tritt[1]). — Und es ist für uns viel wichtiger, hierauf zu achten, als das apokalyptische Material der Apk bis in seine letzten Instanzen zu verfolgen. Die charakteristische Weise, in welcher der Apokalyptiker die Lehre von den sieben Geistern verwertet, zu beachten ist fruchtbringender, als jene Anschauung bis in ihre vielleicht babylonischen Ursprünge zu verfolgen. Die Erkenntnis, dass das aus dem Abyssos wiederkehrende Tier für den Apokalyptiker Nero ist, ist wichtiger, als zu wissen, was ursprünglich mit jenem Tier gemeint sei.

Nach allen diesen Untersuchungen kann dann erst die Frage erhoben werden, die im Anfang der kritischen Arbeit an der Apk sich fast allzusehr in den Vordergrund gedrängt hat, wieweit die Apk jüdisch oder christlich sei. Und dabei kann es sich nicht mehr um den Gesamtcharakter der Schrift handeln. Das Buch als ganzes und in seiner eigentlichen Grundtendenz ist nur auf christlichem Boden denkbar. Für wichtige Partieen der Apk hat bereits Spitta Vischer's Kritik als bodenlos erwiesen. Darauf, dass die Schrift ihrer Grundtendenz nach aller Wahrscheinlichkeit in die Zeit späterer Christenverfolgung gehört, führten uns die obigen Ausführungen. Es kann sich also nur bei einigen einzelnen Stücken des Buches um jene Fragestellung handeln. So muss denn eine Untersuchung in dieser Richtung für jedes abgeschlossene Fragment selbständig aufgenommen werden und wird selten mit einem runden Ja oder Nein abschliessen können. Denn so sehr zugestanden werden muss, dass das apokalyptische Material der Schrift vielfach durchaus jüdische Färbung hat, so bleibt doch immer noch die Frage, ob die schriftliche Fixierung dieser Tradition, welche der Apok. vielleicht benutzte, christlichen oder jüdischen Ursprungs war. Endlich hat Gunkel in seiner Untersuchung zu Apk 12 gezeigt, dass das Dilemma jüdisch oder christlich im Grunde genommen gar nicht einmal ausreicht, sondern dass vielleicht noch ältere hinter Judentum und Christentum liegende Tradition in der Apk zum Vorschein kommt.

VIII. Zum Schluss stelle ich, so gut es geht, einen

[1]) So wird das, was der A. im fünften Siegel von den Märtyrern aussagt, fast wörtlich IV. Esra IV, 35 von den Heiligen berichtet. Darin, dass der A. hier die Märtyrer erscheinen lässt, zeigt sich eben seine Originalität.

Ueberblick über die Komposition der Schrift, wie diese sich mir darstellt, hierher. Nach den einleitenden Versen 1_{1-8} (s. u.) stellt der Apk den sieben Sendschreiben eine kurze Vision 1_{9-20} voran, an deren Schluss 1_{20} er die Disposition zum folgenden entwickelt. In Cap. 2 und 3 folgen dann die Sendschreiben an die Gemeinden, deren Siebenzahl schon mit Rücksicht auf das folgende gewählt ist. Daran schliesst sich (nach 1_{20}) die Schilderung dessen, was geschehen wird, zunächst in Cap. 4—6, in den Visionen der sechs ersten Siegel. Diese Visionen bringen die Vorzeichen des Endes; besonders bedeutsam ist die schon öfter herangezogene fünfte; in der sechsten werden noch nicht die Vorgänge des Endes, sondern nur in allerdings sehr starken Farben ein apokalyptisches Erdbeben geschildert. So heben sich m. E. die Bedenken, welche gegen die Zusammengehörigkeit des Posaunengesichts mit dem Siegelgesicht erhoben sind. Mit Cap. 7 beginnt für den Apokalyptiker der zweite Akt in dem apokalyptischen Drama, das von vornherein auf seinen Höhepunkt in 11_{1-13} angelegt ist. Vorangestellt ist die einer fixierten jüdischen Tradition entnommene Weissagung der Versiegelung der 144000, die von dem Apok. nicht abgeändert wurde, deren jüdisch partikularistischer Standpunkt aber ergänzt wurde durch ein daneben gestelltes Bild: ungezählte Schaaren aus allen Völkern gerettet und als Sieger vor dem Thron Gottes. In stark künstelnder Weise lässt dann der Apok. aus dem siebenten Siegel eine neue Reihe von Plagen, die Posaunenplagen, hervorgehen. Dabei scheint er in Cap. 9 ältere traditionelle Fragmente aufzunehmen. (Man beachte die Zählung der letzten Posaunen als die der drei Wehe). An diesem Punkte, vor dem eigentlichen Beginn des Endes, vor der siebenten Posaune wird dann ein grosses apokalyptisches Bild, das einer jüdischen Tradition entlehnt ist, eingerückt: der Antichrist in Jerusalem, die Predigt der beiden Zeugen und ihr Tod, — gleichsam das *δέλεγμα τῆς ἐρημώσεως*, das vor dem Ende kommen soll[1]). Dem Stücke 11_{1-13} aber ist eine eigne Einleitung in Cap. 10 vorausgeschickt, und in diesem einleitenden Stück giebt der Apok. zugleich im voraus seine Disposition für das folgende (s. oben). Namentlich wird darauf (10_7) hingewiesen, dass nach der siebenten Posaune das grosse Geheimnis der Endzeit sich enthüllen soll. Nach der siebenten Posaune 11_{14-19} folgt nun die Enthüllung des *μυστήριον*. Dies Mysterium, der eigentliche Mittelpunkt der Weissagung der Apk, ist aber der Kampf mit dem Tiere, mit seinem siegreichen Ausgang. Doch wird dieser nicht sofort geschildert, sondern mit Cap. 12 zu-

[1]) Ueber die einzelnen Partieen von Cap. 11 s. den Kommentar.

nächst ein historischer Rückblick gegeben[1]). In einer Reihenfolge lässt der Apok. — dabei auch hier sicher älteres traditionelles Gut übernehmend — die Schandthaten der alten Schlange, des Drachen an seinem Auge vorüberziehen. Der Teufel war es, der zuerst Christus, den Knaben, in seinem irdischen Leben verfolgt hat, er hat dann das Weib (wahrscheinlich die erste Christengemeinde) verfolgt, er hat nun auch seinen Diener, das Tier, gerufen zum letzten Kampf mit den übrigen vom Samen des Weibes draussen in der weiten Welt. Cap. 13 ist dann der Höhepunkt der ganzen Schrift; das Tier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern erscheint, das eine Haupt des Tieres mit der geheilten Todeswunde, d. h. das sich selbst vergötternde römische Imperium der Zukunft mit dem erwarteten Nero redivivus an der Spitze, mit der Macht über die ganze Welt, welche das Tier anbetet. Und daneben steht ein zweites Tier — eine wiederum aus der Tradition überkommene Gestalt — das durch Zeichen und Wunder die Gläubigen zur Anbetung des Tieres verführt. Hier ruht der Apokalyptiker aus und stellt 7_{4-8} umdeutend dem vorhergehenden ein Lichtbild gegenüber, das Lamm mit den 144000 Asketen. Auch dieses Bild mag er in einer älteren Tradition vorgefunden haben. 14_{6-13} ist wieder ein Abschnitt, der den Leser über den weiteren Verlauf der Apk orientieren soll, 14_{6-7} und $_{9-13}$ weisen rückwärts und betonen die Bedeutung des Kampfes mit dem Tiere, dagegen zeigt 14_8 vorwärts: es soll im folgenden noch vom Falle Babels die Rede sein. 14_{14-20} ist traditionelles, wahrscheinlich der Ueberlieferung vom Antichrist entlehntes Gut, nach der Auffassung des Apok. ein vorläufiges Gericht, das er hierherzustellen für gut befand. 15_{2-4} folgt wieder eines der üblichen Lichtbilder (Pendant zu 14_{14-20}). Nun hatte der Apok. noch zwei überlieferte Stücke in sein apokalyptisches Drama einzuarbeiten, welche das Gericht über Babel-Rom schilderten. Diesen Stücken gab er Apk 15_{5}ff. 16 eine Einleitung, in der er sich jedoch, weil seine Phantasie erlahmte, stark an Cap. 8 und 9 anschloss. Zugleich überarbeitete er Cap. 17 unter einem neuen Gesichtspunkt, aber diesmal erlahmt seine Kraft, es gelingt ihm nicht, die Akoluthie zu wahren. Cap. 16 wird nur eine Wiederholung von Cap. 8 und 9. — Cap. 19_{1-10} ist das durch Cap. 17 und 18 geforderte Gegenstück, der Hymnus im Himmel über den Fall Babels; zugleich weist

[1]) Hier allein nimmt der Apok. Vorgänge der Vergangenheit unter seine Bilder auf. Hier hatte demgemäss die alte Rekapitulationstheorie einiges Recht.

19₇f. im voraus auf das Cap. 21 hin. Nun erst mit 19₁₁ folgt in einem Schwung und in kräftigen Zügen das grosse abschliessende Gericht, so wie es vorliegt wohl vom Verfasser selbst komponiert, in Cap. 20 direkt sich anschliessend, die Schilderung vom tausendjährigen Reich und das Gericht des jüngsten Tages. Cap. 21₁₋₈ ist das Gegenstück von Cap. 20 und Ueberleitung zu dem — immerhin an merkwürdiger Stelle stehenden — Gesicht vom himmlischen Jerusalem 21₉—22₅(?) [1]), das ebenfalls wohl schon schriftlich fixiert dem Verf. vorlag; und dann folgt der Schluss des ganzen. So etwa mag man sich die Komposition der Apk im grossen und ganzen vorstellen. Für alles einzelne und die Begründung des vorgetragenen muss auf den Kommentar verwiesen werden.

Hier erhebt sich nur noch eine Frage: was haben wir von der Form der Apk zu halten? Ist nach dieser Auffassung alles in ihr schriftstellerische Fiktion, oder ist der Apokalyptiker wirklich überzeugt, dass er diese Visionen und Offenbarungen gesehen hat? Auch hier wird sich keine einheitliche Antwort geben lassen. Sehr vieles in dem Buche ist natürlich einfach schriftstellerische Fiktion, apokalyptische Manier, bei der man sich schon seit Daniels Zeit nichts mehr dachte. Wir dürfen freilich auf der andern Seite dem Apokalyptiker nicht die falsche Vorstellung aufbürden, als gäbe er selbsterdachte Weissagungen als ihm geoffenbarte Wahrheit weiter. Er bringt altheilige Tradition, alte geheimnisvolle Bilder, Weisheit aus Urväterzeit, deutet sie um und wendet sie an. Und dass er erfindet, tritt ihm nicht ins Bewusstsein. Aber schriftstellerische Fiktion ist es dennoch, wenn der Apokalyptiker die überkommene Tradition als eigne Vision schildert. — Und doch glaube ich auf der andern Seite, dass wenigstens unser Apokalyptiker auch Gesichte hatte und diese mitteilte. Ich kann mich schwer davon überzeugen, dass z. B. die ersten Kapitel der Apokalypse nicht wirklich auf einer Vision beruhten. Die Stimme: selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben, hat der Seher wirklich vom Himmel gehört, er sah die weissgekleideten Schaaren vor Gottes Thron, er sah das himmlische Jerusalem herabkommen wie eine geschmückte Braut. — Der Klang der Worte hat oft etwas wirklich visionäres geisterhaftes, die Tonart ist die eines in Verzückung redenden Sehers. Und ich halte es für etwas psychologisch nicht undenkbares, dass der Seher mit dem selbst gesehenen und erlebten auch traditionelles Gut ge-

[1]) Man sollte dasselbe eigentlich bei der Schilderung des tausendjährigen Reiches erwarten.

heiligter Weissagung verband, dass manches selbsterlebte sich ihm später in traditionelle Form umsetzte, ja dass er es bereits in der durch die Tradition geheiligten Form sah. Aber das Urteil bleibt ein doppeltes. Der Seher ist zugleich Apokalyptiker und ringt sich nicht los von der traditionell gewordenen Form.

VI. Zur Textkritik der Apokalypse.

1. Das Material.

A. Die griechischen Handschriften.

Unter den Majuskeln sind ℵAC bekannt. Es sei nur bemerkt, dass C von 3_{19}—5_{14}. 7_{14}—$_{17}$. 8_5—9_{16}. 10_{10}. 11_3. 16_{13}—18_2, 19_5—22_{21} Lücken hat. Der Cod. P Porfirianus Chiovensis saec IX (Apk 16_{12}—17_1. 19_{12}—20_9. 22_6—$_{21}$ fehlen) enthält Act. Cath. Paul. Apk, und ist (Gregory 417) von andrer Textbeschaffenheit in Act und I Petr als in den späteren Teilen. Q Vatican. 2066 (es ist besser diesen Codex nicht wie Ti. mit B zu bezeichen) saec. VIII enthält nur die Apokalypse.

Die Minuskeln, die nirgends in befriedigender Vollständigkeit ausgeführt sind, sind zu sammeln aus den bekannten Ausgaben und Kollationen von Mill-Kuster (1710), Bengel 1734, Wetstein 1751f., Matthaei (1782—88 Tom. X), Alter 1786—88, Birch (Variae lectiones in Apok) 1800, Scholz 1830—36, Scrivener codex Augiensis 1859, adversaria critica 1893[1]), Tregelles 1857—72, Alford (Vol. IV, ed. 2, 1884)[2]) und Tischendorf, Octava major. Im folgenden sind die Minuskeln verzeichnet, die bis jetzt einigermassen ausreichend kollationiert sind. Bei den eingeklammerten kann nicht einmal dieses gesagt werden. Ganz zuverlässiges Material bieten eigentlich nur die Kollationen, die sich bei Matthaei, Scrivener, Tregelles, Alford, Tischendorf finden. In die erste Kolonne der folgenden Uebersicht stelle ich die Nummer bei Tischendorf, darauf die Nummern, welche die Handschrift eventuell in den Evang. Act. Paul. (in dieser Reihenfolge) trägt, in die folgende das Jahrhundert der Handschrift, in die folgende die Werke, in denen die beste Kollation der betreffenden Handschrift vorliegt, die letzte Kolumne lasse ich für einzelne Bemerkungen frei.

---

[1]) Im folgenden durch Scrivener I und II bezeichnet.
[2]) Hier sind die Kollationen von Grafton verwertet.

1.	XII.	Tregelles Delitzsch	Andreas-Komm. > 22 16—21
2.	Act. 10. P. 17. X.	Wetst. Scholz	
4.	12. 16. XI.	Wetst. Scholz Grafton	Aretas-Komm.
6.	23. 28. XI.	Cramer Tregelles	Catene
7.	25. 31. 1087.	Scrivener I (l)	v. Joh. τ. τζουτζουνα geschrieben
8.	28. 34. XII.	Scrivener I (d)	
10.	?	Grafton	
[11.	39. 45. ?	Mill (Pet. 2)	verloren]
[12.	40. 46. XI.	Birch [Cap. 1—3) Mill]	
13.	42. 48. XI.	Mill Kuster Bengel	> 18 3—13
14.	69. 31. 37. XV.	Scrivener I (f)	
16.	45. 52. XV.	Wetst. Bengel	cod. Uffenbach
[17.	35. 14. 18. XI?	Grafton	
[18.	18. 22. XIII.	Grafton]	
19.	17. 21. X.	Grafton]	
24.	160. 193. X.	Scholz	
26.	506. 199. 256. XI?	Scrivener II (c)	
27.	517. 190. 244. XI?	Scrivener II (f)	
28.	XV.	Scrivener I (n)	> 17 5—22 21
29.	60. 63. 1407.	Scrivener (c)	
30.	69. 74. XIV.	Knittel[1])	
31.	XV.	Scrivener I (e)	
32.	XV.	Matth. (t)	
33.	218. 65. 57. XIII.	Alter	> 13 5—14 8. 15 7—17 2. 18 10—19 15. 20 7—22 1
34.	66. 67. XI.	Alter	
35.	XIV.	Alter	Andreas-Komm.
36.	XIII.	Alter	Andreas; > 19 21—22 21
37.	72. 79. XV.	Birch	
38.	XV. (XIII?)	Alford Tregelles	
39.	85. XIV?	Birch	1 1—3 17. 6 18—13 11
[40.	141. 75. 86. XIII.	Birch Scholz[2])]	
41.	XV.	Birch Scholz	nach Delitzsch II 44 mit Andreas-Komm. anders Gregory
42.	80. 91. XII.	Birch	
43.	XIV.	Birch Scholz	
44.	180. 82. 92. 1273.	Birch Engelbreth	
[45.	89. 99. 1092.	Birch C. 1—3 (Scholz)	im Auftrag des Joh. τ. τζουτζουνα geschrieben]
[46.	209. 195. 108. XIV.	Birch[3]]	
47.	104. 120. XI.	Matthaei k	
48.	105. 121. XII.	Matthaei l	

[1]) Beiträge zur Kritik über Johannes-Offenbarung 1773.
[2]) Beide kollationieren nicht vollständig.
[3]) Kollationiert nicht vollständig.

49.	XV.	Matthaei o	Andreas-Komm.
50.	XV.	Matthaei p	
[51.	18. 113. 132. 1364.	Scholz (perlustravit)]	
[69.	161. 198. XIV?	Scholz perlustr.	Graeco-Lat.]
79.	XIV.	Delitzsch Tisch.	Andreas-Komm.[1]
80.	XIV.	Andreas a Sylburg[2]	Andreas-Komm.
81.	XVI.	Andreas b Peltanus[3]	Andreas-Komm.
87.	178. 242. XIV.	Scrivener I m	
88.	205. 93. 106[3] XV.	Birch perlustr.	
89.	466. 189. 267. XIII.	Scrivener II[2]	
90.	XII.	Matthaei r	
91.	293. XV.	Tregelles	
92.	61. 34. 40. XVI.	Mill. Dobbin	
93.	290. XI.	a	$> 14_{16}$—15_{17}. 19_4—22_{21}
94.	201. 91. 104. XI. (X.)	b	
95.	XI. (XII.)	Scrivener I g	
96.	XIV.	h	
97.	498. 198. 255. XIV.	j	
98.	522. 200. 257. 1515.	k	
[99.	83. 93. XII? (X.)	Birch Scholz	Paul 93 ist nach dem Pamphilus-codex korrigiert
121.	250. 299. XI.	Andreas c Tisch.	
161.	XV.	Andreas p Sylburg[2]	

Ausserdem ist man einigermassen (durch Stichproben und Kollationen einzelner Capitel) orientiert über die Codices 68. 73. 82. 99 (s. die Angaben Gregorys) u. a., ohne dass Kollationen von einigem Umfang vorlägen.

B. Die Versionen.

Berücksichtigt sind folgende: a) die lateinischen. Die Itala ist hier nur sehr unvollkommen repräsentiert durch das Palimpsest v. Fleury (Ausgaben von Berger le palimpseste de Fleury 1889 und unter Vergleichung des Primasius-Textes von Haussleiter, Forschungen z. Gesch. d. Kanons IV s. u.) und durch den Gigas Holmensis (g), in welchem Acta und Apocalypse einen allerdings stark von der Vulgata beeinflussten Italatext zeigen (Ausgabe von Belsheim)[4]. — Zusammenfassendes Material über die Vulgata liegt noch immerhin am

[1] 79a ist ein Apographon von 79.

[2] Vollständig bei Tisch. notiert. Zuerst kollationiert in den Andreasausgaben von Peltanus und Sylburg.

[3] Scheint Apographon von Apk 46 (Evang. 309) zu sein.

[4] Die Apostelgeschichte und Offenbarung Johannes in einer altlateinischen Uebersetzung aus dem Gigas librorum Christiania 1879.

besten bei Tisch. vor (Codices: Amiatinus um 700, Demidovianus (XII), Fuldensis (VI), Harleianus (IX), Lips. 4. 5. 6 (3. von Matthaei kollationierte Codices), Toletanus (VIII).

Ueber die syrische Uebersetzung (ℭ) s. oben (S. 20). Sehr unzureichend scheinen noch die Notizen über die koptische Uebersetzung (ℭ) bei Tisch. zu sein. Besonderes Interesse verdienen auch die armenische und äthiopische Uebersetzung. Freilich musste auch hier nur mit dem Material von Tischendorf gearbeitet werden. Neuerdings ist eine sahidische Uebersetzung — bedauernswerter Weise nur im Urtext — von Goussen studia theologica I herausgegeben. Dieselbe konnte nicht benutzt werden.

C. Die Kirchenväter.

In Betracht kommen vor allem Origenes[1]) namentlich für die zusammenhängenden Citate: 3_{7}f. 5_{1-6}. 7_{2-5}. 14_{1-7}. 19_{11-16}. 22_{13} u. ö. Ferner von Hippolyt die ausführlichen Citate in de antichristo 11_{3-6}. 12_{1-6}. $_{13-17}$. 13_{11-18}. 17—18. 22_{15}. im Danielkommentar 3_{7}. 5_{1-10}. 6_{9-11}. Mit den Citaten des Hippolyt hat es allerdings eine eigne Bewandnis. Die Textüberlieferung differiert sehr stark. Als Textzeugen kommen nach dem mir von meinem Kollegen Achelis mit grosser Freundlichkeit zur Verfügung gestellten Material in Betracht, die drei griechischen Codices H (Hierosolymitanus), E (Eboracencis), R (Remensis) und S (Slavische Uebersetzung). Der wirkliche Text des Hippolyt ist also erst zu rekonstruieren; wie dies erreicht werden kann, und wie die Textzeugen für Hippolyt zu werten sind, kann erst später dargelegt werden. Von griechischen Kirchenvätern käme dann noch Methodius in Betracht (namentlich für 12_{1}ff.). Endlich bieten einen zusammenhängenden Text der ganzen Apokalypse die Kommentare des Andreas und Arethas, die beide einen bestimmten Texttypus vertreten. Aber auch hier ist wiederum wenigstens die Textgestalt des Andreaskommentars in sehr mannigfaltiger Ueberlieferung (vgl. die editio princeps von Sylburg) erhalten und muss erst rekonstruiert werden, während für den Arethaskommentar noch gar nichts gesichertes vorliegt. Von lateinischen Kirchenvätern ist nach der Untersuchung Haussleiters (Forschungen zur Geschichte des Canons IV) der Text des

[1]) Der lateinische Text des Irenaeus kann nicht als unverdächtiger Zeuge für den verlorenen griechischen Text angesehen werden. An Stellen, wo beide neben einander erhalten sind, zeigen sich Differenzen.

Primasius am wichtigsten. Sein Text stimmt, wie Haussleiter nachgewiesen, aufs engste zusammen mit den uns erhaltenen Citaten Cyprians und dem Palimpsest von Fleury. Wir haben demgemäss hier einen vollständigen Zeugen für den altafrikanischen Text der Apokalypse, und infolge der vortrefflichen Ausgabe Haussleiter's (a. a. O.) stehen wir hier auf sicherem Boden. Ein Rätsel ist hier wie sonst die Citationsweise Tertullian's (Zusammenstellung bei Rönsch, das neue Testament Tertullian's). Der Text des Ticonius lässt sich ferner mit einiger Sicherheit rekonstruieren. Schon ein Vergleich der wenigen Citate der regulae des Ticonius (ed. Burkitt, Texts and Studies, Vol. III 1894) zeigt, dass derselbe im grossen und ganzen relativ am getreuesten in den pseudoaugustinischen Homilien (bei Tisch. mit anonym. aug. oder Ticon. bezeichnet) erhalten ist. In zweiter Linie ist der Text im Kommentar des Beatus (es kommt hier sowohl der zusammenhängende vorangestellte Text, wie auch der Text im Kommentar und an einigen Stellen auch derjenige in der Summa in Betracht)[1] als Zeuge für denjenigen des Tic. heranzuziehen, soweit er nicht von der Vulgata beeinflusst ist, ferner einige textkritische Bemerkungen bei Primasius, Beda, Ambrosius Ansbertus. Auch der Text des Haymo zeigt noch den Einfluss des Ticonius. Mit Berücksichtigung dieser Hilfsmittel ist es möglich, wie ich mich durch einen Versuch überzeugt habe, den Text soweit herzustellen, dass man sich von seiner Eigentümlichkeit ein klares Bild machen kann. Was in Tischendorf unter Victorin citiert ist, ist der Text der späteren Recension des Victorin (stark von der Vulgata beeinflusst). Ueber den Text des Victorin wird man vor dem Erscheinen der Ausgabe von Haussleiter wenig sagen können. Beda und Ambrosius Ansbertus haben Vulgatatext, Cassiodor zeigt den Texteinfluss des Primasius.

2. Die Gruppierung des Stoffes.

Am leichtesten scheidet sich von dem gesamten Material ein Text ab, dessen Vertreter vielfach schon dadurch äusserlich sich verwandt erweisen, dass sie mit dem Text den Kommentar des Andreas haben. Zu dieser Gruppe gehört von den Majuskeln P (mit manchen Eigentümlichkeiten und Spuren eines älteren Textes), als erste Gruppe 1. (XII. Jh.) 12. (XI.)

[1] vgl. überhaupt über den Kommentar des Tic. die Geschichte der Auslegung p. 60ff., ebenda über Ps.-Augustin p. 73 und Beatus p. 75ff. Da, wo die von mir verglichene Münchener Handschrift vom Text Ps.-Augustin bei Migne abweicht, bezeichne ich die Lesart mit Tic.-M.; über die handschriftl. Ueberlieferung der Schrift vgl. p. 73 A. 1.

36. (XIII.) 81. (= Andr. b XVI.), als zweite 79. (XIV.) 28. (XV. vielleicht Apographon von 79, wie 79a) 80. (= Andr. a XIV.) 99. (XII? X?), nach Simcox (cf. Gregory zu Min. 73) auch 73. (XV.); die dritte Gruppe besteht aus Min. 10.(?) 17. (XI.) 37. (XV.) 49. (XV.) 91. (XV.) 96. (XIV.) Mit dieser ist die editio Complutensis eng verwandt (Theolog. Litteraturzeitung 1894. 658). Sie zeigt stärkere Abweichung und manche eigentümliche Lesart. Keiner der drei Gruppen gehört ein ebenfalls wichtiger Zeuge der Klasse an 161 (Andr. p. XV.). Er geht oft mit P, oft auch mit der dritten Gruppe. Fast nicht mehr zu der vorliegenden Klasse gehört eine vierte Gruppe: 35. (XIV.) 87. (XIV.) 121. (XI. = Andr. c), nach Simcox gehört dahin auch 68, (in zweiter Linie kommt etwa noch 34 in Betracht). Diese Gruppe weicht sehr stark zu der im folgenden zu besprechenden Klasse ab, zeigt aber auch viele Sonderlesarten, beabsichtigte Korrekturen, Spuren eines älteren Textes (ϰ). Endlich ist noch eine Gruppe vorhanden, die entschiedene Verwandtschaft aber auch ebenso starke Abweichung von der Klasse zeigt: 7. (1087.) 16. (XV.) 39. (XIV.) 45. (1092.) 69. (XIV.). Obwohl die meisten dieser Codices nicht genügend kollationiert sind, ist ihre Verwandtschaft ausser allem Zweifel[1]). Gleich 15 zeigen sie gemeinschaftlich eine umfangreiche Glosse aus dem Andreaskommentar (39 fehlt hier)[2]). Ich bezeichne die Klasse mit Cs. (Caesareensische Klasse) und die Gruppen mit Cs $^{1.\ 2.\ 3.\ 4.\ 5.}$ Ueber die Klasse selbst, deren Hauptzeugen die Gruppen $^{1.\ 2.\ 3}$ sind, habe ich ausführlich gehandelt (Textkritische Studien I, in Text u. Unters. XI, 4). Zur Herstellung des Textes ist die Klasse durchaus wertlos. Sie zeigt durchgehends absichtliche, meist sprachliche Korrekturen, viele Glossen und hat eine Textgrundlage (ϰAC), die uns durchweg bekannt ist[3]). Aber für die Textgeschichte ist sie ausserordentlich interessant. Andreas gebrauchte bei seinem Kommentar schon um 450

[1]) 7 (Act. 25) und 45 (Act. 69) sind geschrieben von (oder auf Befehl) eines Johannis τοῦ τζουτζουνά ἐν τῷ ἀρταχίῳ κατοικήσαντος. Ich habe nur einen Flecken Artacium in Süditalien nachweisen können. Damit würde die Beobachtung stimmen, dass 69 (Act. 161) in der Apk einen griechisch-lateinischen Text hat.

[2]) Ebenso 2$_{16}$, vgl. 2$_{23}$. 2$_{26}$. 3$_{7}$ (αδου statt δανειδ) 3$_{11}$. 6$_{4}$ etc.

[3]) Einzelne Ausnahmen sind natürlich vorhanden, so zeigt Cs. 6$_{12}$ in der Auslassung des ολη einen alten Fehler, den schon Prim. teilt. Ebenso sind die Varianten 10$_{11}$ λεγει (auch g fu. ϸ ɔ Prim.) 7$_{1}$ ταυτα (Pr. g vg.) 11$_{9}$ τα πτωματα (g vg. ɔ Prim. >) zu beurteilen. (cf. 11$_{8}$). 18$_{3}$ hat dagegen die Klasse in πεπωκαν(εν) mit g vg. Tic. ɔ und andern Minuskeln die richtige Lesart erhalten.

diesen Text. In meinen textkritischen Studien habe ich auf die Verwandtschaft von Cs. und $\aleph^c\aleph^{cc}$ aufmerksam gemacht, und indem ich hiermit kombinierte, dass der Korrektor von $\aleph^c$ im alten Testament nach einer von Pamphilus geschriebenen Origenes-Handschrift korrigiert hat, in den Paulinen mit den ebenfalls nach dem Codex des Pamphilus angefertigten oder nach diesem korrigierten Euthalianischen Text übereinstimmte, folgerte ich, dass wir in P Cs. den Text des Pamphilus hätten. Es ist interessant, sich den weiten Einfluss dieses Textes zu vergegenwärtigen. Folgende Thatsachen beweisen ihn. 1) Was uns unter dem Siegel arm. bei Ti. erhalten ist, ist (nach Goussen [s. o.] Einleitung) nur eine spätere Recension der armenischen Uebersetzung. Diese ist nach unserer Textgruppe vorgenommen. In den 42 Sonderlesarten, die ich von Cs. aufzählte (textkritische Studien p. 8), kann in 12 Fällen nicht entschieden werden, 17mal geht arm. mit Cs., 10mal sicher gegen, 3mal fehlen die Angaben bei Ti.: Wenn man bedenkt, dass das Material Ti.'s, was die Varianten der armenischen Version betrifft, gewiss nicht vollständig ist, so ist das Resultat ein sehr günstiges. Aber es lässt sich noch mehr beweisen, nämlich eine ausserordentlich enge Verwandtschaft von Cs.[1] (1. 12. 36. 81.) und arm.[1]). In erster Linie erweist sich wieder die Minuskel 1 als verwandt mit arm. Es ist vielleicht auf Grund dieser Beobachtung anzunehmen, dass sich die Klasse Cs. am reinsten in (P) 1. 12. 36. 81. (161) erhalten hat. Dieselbe Beobachtung wie an der Recension der armenischen lässt sich übrigens auch an der bei Ti. vorliegenden äthiopischen Uebersetzung machen, so dass also auch diese der cäsareensischen Textklasse zugewiesen werden kann[2]), und zugleich von neuem der Wert der Gruppe 1 in helles Licht tritt. 2) Ferner ist

---

[1]) 2 20 *αφηκας* $\aleph^c$ 36. 161. arm. 2 21 *εκ της πορνειας αυτης και ου μετενοησαν* 1 arm. 2 22 + *εγω* 1 arm. 2 23 *αυτων* 81 arm. 3 4 > *αλλα* 1. 81 arm. 3 16 > *ουτως* 36 arm. 4 6 > *ως* 1 arm. aeth. Tic. Pr. 5 2 *τις* + *εστιν" αξιος* 1 arm. vg. c 5 4 *πολλοι* 1 arm. cod. aeth. 5 13 *εν τη γη* 1. 80 arm. aeth. 6 1 > *επτα* 1. 28. 79. 81 arm. p (6. 31) 7 2 *αναβαντα* 1 arm. 7 10 *κραζοντες* 1. 161 arm. p 8 7 + *αγγελος* 1. 28. 36. 38. 79 aeth. arm. vg. p. 8 9 > *τῶν εν τη θαλασση* 1. 12 am. harl. arm. 10 6 > *των αιωνων* 1. 12. 47. 81. 161 arm. 11 1 + *και ο αγγελος εστηκει* 36 arm. (die übrigen Zeugen der Klasse + *και εστηκ. ο. αγγ.*) 12 3 > *επτα διαδηματα* 1. 12. 81 arm. 13 2 > *ην* 1. 12. 46. 81 arm. 13 4 > *και προσεκυνησεν τω θηριω* 12. 81. 161 arm. 16 14 > *του* 1. 36. 43. 81. 161 arm. 17 6 > *Ιησου* 1. 36. 81 (?) 161 arm. 19 6 > *κυριος* 1. 12. 36. (81.) 161 arm. 20 10 > *εις τους αιωνας των αιωνων* 1. 12. 81 arm.

[2]) 5 6 > *επτα* A 1. 12. 81. am. fu. harl. aeth. Tic. 6 5 *την τριτην σφραγιδα* 1. 36. 38. aeth. 6 15 > *και οι ισχυροι* 1. 12. 36. 81. aeth. 7 11 *επι προσωπον* 1. 81. 161. aeth. p. 9 19 > *και εν ταις ουραις αυτων* 1. 36. 81. aeth. Dazu oben 4 6. 5 4. 5 13. 8 7.

nachweisbar, dass die Citate des Hippolyt in de antichristo nach einer Handschrift unsrer Textgruppe korrigiert sind. Die Zeugen für Hippolyt zerfallen nämlich in zwei Klassen (s. o. S. 173), H auf der einen, ER auf der andern Seite (S steht in der Mitte, kommt hier vielfach nicht in Betracht). ER (der bisher bekannte und auch bei Ti. als Hipp. citierte Text) zeigen nun eine ausgeprägte Verwandtschaft mit Cs., welche, da das Alter dieser Textklasse gar nicht bis Hippolyt zurückreicht, sich nur durch die Annahme einer späteren durchgehenden Korrektur erklären lässt[1]). Auch das grosse Citat (5 1—10) aus dem Danielkommentar liegt jetzt in einer doppelten Textüberlieferung vor, in einer Epitome des vierten Buches, Lagarde 159 (hier V. 1—2. 6—9) und in dem nun aufgefundenen vollständigen vierten Buch (Bratke 29). Ausser einigen Willkürlichkeiten in beiden Ueberlieferungen zeigen sich folgende in Betracht kommende Varianten: 5 6 cod. *απεσταλμενα*, epitome *τα απεσταλμενα* 1. 7. 79 a b. 5 8. epit. > *εκαστος* (in ℵ an andrer Stelle); cod. *κιθαραν*, epit. *κιθαρας* (Cs. [1. 2.] vg. Cypr. Pr.); cod. *α εισιν*, ℵQ 36, epit. *αι εισιν*; cod. *προσευχαι* ℵ Rel. (exc. Cs.); epit. *αι προσευχαι*. Auch hier scheint also eine Korrektur nach Cs. stattgefunden zu haben. 3) Endlich lässt sich die weitere wichtige Beobachtung machen, dass der lateinische Text des Ticonius (s. o.) nach einem griechischen Codex unsrer Textklasse angefertigt oder überarbeitet ist. Die Untersuchung ist hier besonders schwierig, schon weil die Geschichte der lateinischen Uebersetzung zu wenig bekannt ist. Es bleibt ja schon zweifelhaft, ob die einzelnen Stufen der Itala durch Neuübersetzung oder Bearbeitung entstanden sind. Es wird also bei der genaueren

[1]) Zum Beweise vgl. die Varianten 12 4 *τικτειν* ER Cs.[3] 12 5 *ηρπαγη* ER Cs.[3] ℵ 12 14 + *αι δυο* ER ACP 7. 95 Cs. [1. 2.] *πεταται* Cs. [1. 2.] R (E in den folgenden Erörterungen) 12 17 *οργισθη* Q 7. 36 b 13 15 + *ινα* ER A 11. 26. 95 P 36. 80 (an andrer Stelle 1 Cs.[3]) 13 16 *δωσει* 1 E (R *δωση*) 13 18 *αυτου* + *εστιν* ER CP 95 Cs. [1. 2. 3.] 17 3 *γεμιον ονοματων* ER Cs. [1. 2. 3. 4.] 17 6 + *εκ του αιματος* ER A 7. Cs. [1. 2. 3. 4.] 17 8 *εν βιβλω* ER 79. (95) 17 10 *ο* + *δε εις* ER 96 aeth. Pr. 18 2 hat H die singuläre Lesart *εν ισχυι φωνη μεγαλη*, ER Cs.[1] 161 *εν ισχυρα φωνη μεγαλη* 18 2 . *και φυλακη παντος ορνεου — μεμισημενου* ER P Cs. [1. 2. 3.] 18 9 *κλαυσονται* ER ℵ A Cs.[1]. An andren Stellen lässt sich nicht so sicher entscheiden, an einigen scheinen ER mit Q Rel. zu gehen, z. B. 13 15 *πνευμα δουναι* 13 17 *επι την γην* 18 6 *ως και αυτη απεδωκεν* 18 14 *ευρης*. An einigen wenigen Stellen haben vielleicht ER das richtige bewahrt 18 6 + *τα διπλα* (ebenso 18 19 + *τα πλοια*) 18 14 *ου μη αυτα* 18 20 *επ' αυτη*. Aber im grossen und ganzen steht das Urteil fest, dass der Text des Hippolyt in cod. H vorliegt, und ER korrigiert sind.

Untersuchung auch darauf zu achten sein, wie weit bei Ticonius noch Spuren altafrikanischer Uebersetzung erhalten sind; aber ich denke, dass das unten beigebrachte zum vorläufigen Beweis ausreicht[1]). Die Vermutung Burkitts (a. a. O. p. CVII), dass wir in dem Text des Ticonius einen sehr alten, vielleicht über Cyprian bis Tertullian hinaufreichenden Textzeugen hätten, hat sich also nicht bestätigt.

Die Zeugenreihe P. Cs. $^{1.\ 2.\ 3.\ 4.\ 5.}$ $\aleph^{c}\aleph^{cc}$ arm. ^{corr} aeth. Ticonius, HippolytER[2]) zeigt uns den breiten Einfluss, den die Textgestalt, welche das neue Testament in Caesarea erhielt, ausgeübt hat. Und zugleich gewinnen wir gerade hier an der Apokalypse einen deutlichen Einblick, von welcher Art die Textarbeiten der origenistischen Schule waren.

Eine zweite Textklasse bilden die meisten der nun noch übrig bleibenden Minuskel zusammen mit der Majuskel Q: 2. 4. 8. [18. 19.] 24. [26 mit vielen Spuren eines älteren Textes] 30. 32. 33. 41. 42. 43. 46. [eng verwandt 88 vgl. Gregory zu den entsprechenden Evangelienhandschriften 209. 205] 82. (Delitzsch II. 45) 89. 90. 97. 98. Eine besondre Gruppe innerhalb dieser Klasse bilden die Handschriften 9. 13. 27. (29. 50. 93. 94.) (Theologische Litteraturzeitung 1894 658). Eine bemerkenswertere Gruppe bilden die Codices 6.

---

[1]) vgl. die Lesart 1 15 *πεπυρωμενοι* Tic. (gegen alle Lateiner) Cs. $^{1.\ 2.\ 3.\ 4.\ 5}$ (auch Q und die meisten Minuskeln); ferner geht Tic. mit: 2 7 > *αυτω* ℵ Cs.^{3} cle. lipss. harl. 2 17 + *φαγειν απο* P Cs. $^{1.\ 2.\ 3.\ 5.}$ 2 20 + *πολλα* Cs.^{2} arm. Pr. Cypr. (+ *πολυ* ℵ Cs.^{1}). 4 4 + *ειδον* an besondrer Stelle Cs.^{3} 4 6 > *ως* 1. arm. aeth. Pr. 5 2 *τις* + *εστιν" αξιος* 1. vg. arm ɔ. 5 6 > *επτα* A. Cs.^{1} am. fu. harl. aeth. 6 13 *μεγαλου ανεμου* P Cs. $^{1.\ 3.\ 4.}$ 7 9 *περιβεβλημενοι* $\aleph^{c}$P Cs. $^{1.\ 2.\ 3.}$ 8 7 *μεμιγμενον* ℵP Cs.^{1} (al). 8 5. ~ *φωναι . . . βρονται* P Cs. $^{1.\ 2.\ 3.}$ 8 7 + *αγγελος* Cs. $^{1.\ 2.\ 4.}$ 9 10 *κεντρα* > *και.* Cs. $^{1.\ 2.\ 4.}$ am. tol. harl. arm. aeth. 9 12 > *ετι* Cs.^{1} (al). 9 16 *δισμυριαδες* AP Cs.^{1} (Cypr.) 11 5 *αυτους θελει* Cs. $^{1.\ 3.}$ Beatus (von Ps.-Aug.) 11 5 *αποκτειναι* 28. 36. 37. 43. 79 a p (Tic. *αποκτειναι η αδικησαι*). 11 6 *εν ταις ημεραις* Cs.^{1}. 11 10 *πεμπουσιν* ℵP Cs. $^{1.\ 2.}$ arm. 12 3 ~ *πυρρος μεγας.* A 95 P Cs. $^{1.\ 2.\ 3.}$ 12 9 > *εβληθησαν* Cs.^{2}. 13 2 > *ην.* Cs.^{1}. 161 arm. g. 13 7 > *και λαον* Cs.$^{1.\ 3}$ 161 arm. p Haym. 13 13 *ποιη εκ του ουρανου καταβαινειν* ℵP 95 Cs.^{1}. Hipp. ER. 13 17 > *και* ℵC Cs.^{2} 96 Hipp. ER tol. p ɔ (?). 14 8 *οτι . . πεποτικεν* Cs.^{1} 80. 161. Beatus (Ps.-Aug. *η πεποτ.*) 16 3. 4. 8. 10. 12. 17 hat Beatus immer *αγγελος.* 16 18 > *και φωναι* 12. 81. 161. 18 3 *πεπωκαν* P Cs. $^{1.\ 2.\ 3.}$ al vg. ɔ arm. Haym. 17 6 + *εκ* A. 7. Cs. $^{1.\ 2.\ 3.\ 4.}$ Hipp. ER. 18 2 *επεσεν* bis A. 95. Cs. $^{1.\ 2.\ 3}$ vg. ɔ arm. $^{cod.}$ Hipp.

[2]) Vielleicht könnte man hierher auch noch den Italacodex g stellen: von den 37 (unter 42) in Betracht kommenden Sonderlesarten teilt g mit Cs. 21 (darunter 11—13 Stellen an denen die vg nicht mitgeht, oder doch nur einzelne Codices derselben). — Da g ein von der Vulgata beeinflusster Italatext ist, so scheint die alte Italagrundlage von g eben auf Grund des Cs.-Textes entstanden zu sein.

11. 31. (47). Sie zeigt oft beachtenswerte ältere Lesarten (besonders mit AC, 11. liest R 3 18 die Zahl 616), eine Reihe von Berührungen mit Cs. und viele Sonderlesarten [1]). Doch sind dies nur vorläufige Beobachtungen; bei genauerer Untersuchung, zu der allerdings das vorliegende Material noch nicht ausreicht, wird es möglich sein noch mehr bis ins einzelne zu klassificieren.

Die vorliegende Gruppe hat B. Weiss [2]) im grossen und ganzen richtig charakterisiert. Nur hat Weiss seine Untersuchung leider auf den einen Hauptzeugen Q beschränkt, der doch noch viele Sonderlesarten zeigt, anstatt die Klasse zu untersuchen. Auch hier beruhen die abweichenden Sonderlesarten im grossen und ganzen auf absichtlicher Emendation. Jedoch glaube ich, dass uns die Textgrundlage von Q Rel. (so bezeichne ich die Klasse) nicht so bekannt ist, wie die von P Cs. Es ist daher in umfangreicherem Masse möglich, dass in Q Rel. eine ursprüngliche Lesart erhalten ist [3]). Namentlich ist daher auf die Fälle zu achten, in denen Q Rel. mit den Lateinischen Textzeugen gehen, und ferner ist das Hinzutreten von Q Rel. zu einem andern Hauptzeugen von grösserem Gewicht, als das von P Cs. Die koptische Uebersetzung scheint, so wie sie bei Tischendorf vorliegt, mit dieser Klasse verwandt zu sein.

Ausserhalb dieser beiden Gruppen stehen nun noch die Majuskeln ℵAC, von Minuskeln 38. 51. 95. 14. (92) [4]), von Versionen die lateinischen und die syrische, von Kirchenvätern (Irenaeus) Hippolyt, Origenes (Methodius) und Primasius. (vgl. den liber de Promissionibus).

Von den Minuskeln scheint 38 sehr stark vom Cs. Text

[1]) vgl. die Glossen 18 14 und 19 6 (aus dem Arethas-Komm.).

[2]) Texte und Untersuchungen VII. Die Johannes-Apocalypse, textkritische Untersuchungen und Textherstellung von B. Weiss.

[3]) Dies scheint z. B. der Fall zu sein in den Lesarten. 2 7 *του θεου μου* vg. Cypr. Prim. Tic. 𝔓 𝔒. 2 10 *ημερας* (auch Tert. Tic.). 5 6 *πνευματα αποστελλομενα.* 5 4 + *εγω* vg. Prim. 6 6 *χοινικες χριθης.* 6 8 *εδοθη αυτω* vg. 𝔓 𝔒 arm. aeth. Tic. Prim. 9 11 *εν* + *δε″ τη ελληνικη* vg. Pr. (non Flor). 11 12 *ηκουσα* ℵ[c] alle Minuskeln 𝔓 Tic. (Pr. fehlt) 14 6 > *επι* vg. Cypr. Pr. 16 1 *εκχεατε.* 16 14 + *εκεινης.* Promiss. Prim. 16 18 > *εγενετο.* Pr. 17 1 *των υδατων των πολλων.* 18 12 *μαργαριτου.* Q cle. Haym. am. dem. 18 13 > *και αμωμον* ℵ[c] Prim. 17 4 *της πορνειας της γης* Cypr. Prim. (ℵ). 18 21 *αιματα.* 19 15 > *διστομος* Cypr. Prim. Tic. 19 20 *την καιομενην* liber de Promis. (Prim. Doppellesart.. 21 6 *δωσω* + *αυτω.* 22 5 *ου χρεια* (Prim?). 22 12 *εσται* (?). 22 14 *ποιουντες τας εντολας αυτου* 𝔓 Tert. Cypr. Prim. Tic., und noch an vielen andern Stellen sind die Lesarten von Q Rel. beachtenswert.

[4]) 14. 92 bilden (öfter mit Q) wieder eine besondere Klasse. Das ist von vornherein zu erwarten, denn 14 ist der bekannte cod. Leicestrensis ev. 69!

beeinflusst zu sein, von den 42 Sonderlesarten (Studien 8ff.) teilt 38 nicht weniger als fünfzehn mit der Klasse. Nur in wenigen und unbedeutenden Varianten gehen 51 und 95 mit Cs. 51 ist leider nicht zuverlässig kollationiert. Dagegen beansprucht 95 beinahe den gleichen Wert wie ℵAC und bedürfte einer genaueren Untersuchung. Er scheint teilweise absichtlich korrigiert. So liest er z. B. nach προσκυνειν immer den Dativ.

Von diesen Zeugen bilden nun AC vg. eine besondre Gruppe. Dass A und C eng verwandt sind, so dass man von einem gemeinsamen Archetypus der beiden Codices reden darf, sieht man auf den ersten Blick. Dass die Vulgata, als deren Hauptzeugen der amiatinus und fuldensis zu betrachten sind, mit der gemeinsamen Grundlage von AC verwandt ist, kann man schon sehen, wenn man in B. Weiss Untersuchungen p. 96f. die Zusammenstellung der gemeinsamen Fehler von AC durchgeht. Fast durchgängig teilt hier vg mit AC die Variante. Da wo AC differieren, geht vg. bald mit A und bald mit C, giebt also einen vorzüglichen Wertmesser ab für die Ueberlieferung in A und C, namentlich auch an den Stellen, wo A allein steht, und C fehlt. (Freilich versagt vg. in dieser Richtung bei den vielen grammatischen und orthographischen Varianten in der Apk natürlich sehr oft). An Wert überragt die Textgruppe AC vg. nun alle anderen Zeugen für den Text der Apokalypse (vgl. B. Weiss p. 96 u. ö.). Weder von den Emendationen in Cs. noch in Q Rel. zeigt diese Gruppe sich berührt[1]). Daher ist es auch textkritisch richtig, da wo C fehlt, und namentlich, wenn die vg. nicht entscheiden kann, eine Variante allein auf die Auktorität von A anzunehmen. Fehlerlos ist freilich natürlich auch die Ueberlieferung ACvg. nicht, namentlich zeigt sie Neigungen zur Verkürzung. — Woher dieser Text stammt,

[1]) Wo eine solche Berührung stattfindet, ist AC vg. als Textgrundlage (namentlich von Cs.) anzusehen. An Fehlern teilt die Gruppe mit Cs. vielleicht einige Kürzungen 1_6 > των αιωνων. 1_9 > δια cf. 6_9. 1_{13} > επτα. 3_3 > επι σε. 3_{20} > και. $6_{1.5.7}$ > (vielleicht) και ιδου, aber diese Kürzungen stammen dann aus einem älteren Text, denn die Gruppe Cs. glossiert lieber als dass sie kürzte (Studien 32ff.). Auch B. Weiss S. 78 u. 80 zählt eine Reihe von Stellen auf, in denen A und C (nebst vg.) kürzen). Auch wo A allein mit Cs. geht, ist A als die Textgrundlage von Cs. anzusehen. Ein typisches Beispiel hierfür ist 13_3, wo A die ungebräuchliche Form εθαυμασθη hat, Cs. $^{1.2}$ mit A gehen aber εθαυμασθη als Passivum auffassen und mit εν ολη τη γη weiter fortfahren. Die vg. scheint sich hier und da, meistens in Kleinigkeiten, mit Cs. zu berühren.

ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Mit ACvg. vielfach verwandt ist 95. Und mit 95 wieder scheint die syrische Uebersetzung verwandt zu sein.

Es erübrigt noch, den Wert des Codex Sinaiticus zu untersuchen. Hier lässt sich zunächst die Beobachtung machen, dass ℵ wenigstens nach dem vorliegenden Material — aufs engste dem Codex, welchen Origenes[1]) in der Apk brauchte, verwandt erscheint. Ja es lässt sich fast sagen, dass die unmittelbare Textgrundlage von ℵ mit der Vorlage des Orig. identisch war. — ℵ ist freilich ein stark überarbeiteter Codex, besonders charakteristisch sind hier die aus zwei Handschriftenklassen zusammengetragenen Doppellesarten 1 19 ℵ*(C) *δει μελλειν*. 2 10 *βαλλειν βαλιν*. 4 11 *κυριε ο κυριος*. 17 4 *της πορνειας αυτης και της γης*, hier und an andern Stellen zeigt ℵ deutlich den Einfluss von Cs. Dem Zeugnis von ℵ ist also nicht zu trauen, wenn ℵ mit Cs. übereinstimmt. (Dasselbe könnte von A nicht gesagt werden.) — Mit ℵ berühren sich ferner die Citate des Hippolyt sehr stark[2]).

Endlich zeigt ℵ wenigstens im Vergleich mit den übrigen Majuskeln die stärkste Verwandtschaft mit dem Text des Primasius. In den von Weiss aufgezählten Sonderlesarten von ℵ, A, C zeigt ℵ doppelt so viele (ca. 30) Berührungspunkte mit Primasius als A. Wir werden also sagen können, dass ℵ Or. einen frühalexandrinischen Text repräsentieren, und dass sich von diesem sowohl Hippolyt, wie auch — und das

---

[1]) Eine Reihe ganz singulärer Lesarten teilen ℵ Orig. so 3 7 *και ανοιγων* ℵ Or. 5 1 *εμπροσθεν* ℵ (Orig. 2/2) *οπισθεν* ℵA 1. 14 Orig. 3/1 ↄ Cypr. 5 4 > *εγω* ℵP Cs.[1] ק ↄ Or. 5 5 > *ο* ℵ 14. Or. cod. 14 6 *ευαγγελισασθαι* ℵ Cs.[2. 3. 4.] Orig. 19 13 ℵ *περιρεραμενον*. Or. *ερραμενον*. ℵ *κεκλητο*. Or. *εκεκλητο;* 19 14 *ενδεδυμενοις* (!) ℵ Or.; *λευκον* + *και καθαρον* ℵ 1 cle lips.[4. 6] ב Or. 19 15 ~ *της οργης του θυμου* ℵ Or. ב. 22 11 *ρυπανθητω*. — Das sind nur die bemerkenswertesten Fälle, sonst gehen ℵ Or. fast immer zusammen; abgesehen von zahlreichen Varianten, in denen bald ℵ bald Or. ganz allein stehen und andern von unbedeutender Art, lassen sich nur etwa 8 wesentliche Differenzen aufweisen, fünfmal geht Or. (3 7. 14 1. 14 4. 14 7. 19 14) mit Q Rel.; und 3mal (3 20. 5 6. 19 12) mit A vg.

[2]) Ich wähle zum Beweise das Citat aus dem Danielkommentar 5 1—10. 5 2 ℵ ~ *αγγ. κηρυσσοντα ισχυρον*. H > *ισχυρον*; > *εστιν* ℵAP 38 aeth. Or. 3 > *ουτε υποκατω της γης* ℵH 12. 49. 94 aeth. 4 > *εγω* ℵP Cs.[1]. ק ↄ arm. aeth. H. Or. 5 + *λυσαι τας επτα σφραγιδας* ℵ H vg. cod. Or. i. 7 *απεσταλμενα* ℵ 38. 49. H. cod.; *α εισιν* ℵ Q 36. H. cod. > *αι προσευχαι* ℵ Rel. H. cod 10 *βασιλευσουσιν* ℵP Cs. [1. 2. 3. 4.] Min. am. fu. harl. ק Cypr. (?). — Nicht ganz so stark tritt die Verwandtschaft aus den Citaten in de antichristo hervor (doch vgl. z. B. die ganz singuläre Lesart 12 17 *του θεου* ℵ Or.); hier zeigt H viele Berührungspunkte mit AC; hervorzuheben ist auch eine zu Tage tretende Verwandtschaft mit Prim.

ist besonders wichtig — der altafrikanische Text beeinflusst zeigen. — Was die Auktorität des altafrikanischen Textes endlich betrifft, so scheint mir diese von Haussleiter doch bedeutend überschätzt. Man wird kaum ohne ganz genügende innere Gründe auf die Auktorität von Prim. allein eine Variante in den Text aufnehmen dürfen. Auch zeigt der altafrikanische Text eine starke Neigung zu verkürzen, dann vor allem eine sehr willkürliche Behandlung der Tempora.

Textkritische Grundsätze: 1. Die Textkritik kann nur in allerengster Verbindung mit der Erforschung der Grammatik und des Sprachgebrauchs betrieben werden. Hinsichtlich der Apk gilt dabei, da dieselbe einen ausserordentlich stabilen Sprachgebrauch zeigt, der allerdings mit Vorsicht zu befolgende Grundsatz, dass die Lesarten, welche für den gleichmässigen Sprachgebrauch der Apokalypse zeugen, im allgemeinen zu bevorzugen sind. Konformationen einer Stelle nach der andern sind nur da anzunehmen, wo eine solche Ausgleichung für den Abschreiber auf der Hand lag.

2. Als einzige Methode empfiehlt sich in letzter Instanz ein auf innere Gründe gestütztes eklektisches Verfahren. Eine Textgruppe, welche den richtigen Text bewahrt hätte (neutral text), giebt es nicht.

3. Als Zeugen erster Klasse kommen in Betracht ℵAC 95. (38. 51.) vg ס (ק?). Or. Hipp. (Iren. Meth.) Prim., als sekundäre Zeugen, die Klasse P Cs. und Q Rel., ferner arm. aeth. g. Tic. ℵ^{c}.

4. Die wertvollste Zeugengruppe ist AC vg. (95 ס), A und C sind hinsichtlich ihres Zeugenwertes durch die vulgata zu kontrollieren.

5. Nicht denselben Wert hat die alexandrinische Klasse ℵ Orig., selbst dann nicht, wenn Prim. hinzutritt.

6. Auch ℵAC (95) repräsentieren vereint keinen irrtumslosen Text, wie auch B. Weiss zugesteht. Wenn die beiden sekundären Zeugengruppen P Cs., Q Rel. vereint gegen sie stehen, so hat ihr Zeugnis immerhin Gewicht, da sie aus ganz verschiedenen Quellen stammen. Das ist um so mehr der Fall, wenn diese Gruppen, oder eine derselben von den anderen Zeugen (Prim. Or. Hipp.) unterstützt werden.

7. Wo ℵAC in ihrem Zeugnis variieren, bekommen die sekundären Zeugengruppen ein entscheidendes Gewicht. So ist z. B. das Zeugnis A(C) vg. Q Rel. von sehr starkem Gewicht, da diese beiden Gruppen sehr wenig gemeinsame Fehler teilen. — ℵQ Rel. ist von geringerem Wert, doch immerhin wertvoll; ℵ Cs. wiegt weniger als AC Cs. (s. o.) u. s. w.

8. Wo ℵA(C) 95 vg. Prim. zusammentreffen, (ich nenne

nur Zeugen, die einen durchgehenden Text bieten) ist ihre Lesart einigermassen gesichert.

VII. Die Sprache der Apokalypse.

I. Durch das ganze Buch hindurch finden sich besondre und in solcher Menge nur in der Apokalypse nachweisbare grammatische und stilistische Härten, welche dem Sprachcharakter der Apokalypse sein eigentümliches Gepräge verleihen. 1 4 *ἀπὸ ὁ ὢν .. καὶ ἀπὸ I. Χρ. ὁ μάρτυς ὁ πιστός* mag man noch immerhin als feierliche Diktion erklären. Aber 1 5f. findet sich schon wieder eine irreguläre Konstruktion: *τῷ ἀγαπῶντι . . . καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς .. αὐτῷ ἡ δόξα.* 1 10 *ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λεγούσης*[1]). Genau parallel ist 4 1 *ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης.* 2 18 lies mit ℵ 12 fu *ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός.* 2 20 ist „*τὴν γυναῖκα ἡ λέγουσα αὐτὴν προφῆτιν*“ kaum so zu erklären, dass man *ἡ* als Relativpronomen nimmt. Dasselbe gilt von 3 12 *Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρ.*[2]). Eine gleichförmige Unregelmässigkeit herrscht in den Briefschlüssen 2 7. 17 *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ.* 2 26. 3 21 *ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ.* 3 12 *ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν*[3]) (cf. 6 1 *τῷ καθημένῳ ἐδόθη αὐτῷ.* 21 6 *ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ*). Vielleicht ist auch 3 5 zu lesen *ὁ νικῶν οὗτος περιβαλεῖται*[4]). Zwischen 4 4 und 5 findet sich ein unmotivierter Uebergang vom Nominativ zum Akkusativ. Sehr hart ist 5 11. 12 *καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν . . . λέγοντες.* 6 1 *λέγοντος ὡς φωνὴ βροντῆς.* 6 8 *καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ, ὄνομα αὐτῷ θάνατος.* Ebenso 9 11 *ἔχουσιν ἐπ᾽ αὐτῶν βασιλέα . . . . ὄνομα αὐτῷ . . . Ἀβαδδών*[5]). (ℵ liest *ᾧ ὄνομα αὐτῷ*, eine Lesart, die wegen der parallelen Stelle nicht zu acceptieren ist.) 7 4 *ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν . . . ἑκατ. τεσσεράκ. τέσσαρες χιλιάδες.* 7 9ff. liegt sicher eine Un-

---

[1]) Kann man auch das *σάλπιγγος* erklären, so nicht mehr das *λεγούσης*. — 1 20 kann man die Konstruktion zur Not erklären.

[2]) Diese Beispiele widerlegen die Behauptung (Schmidt Spitta), dass die ersten Capitel der Apokalypse einen reineren Stil zeigen.

[3]) Költhoff p. 116 vergleicht Joh 6 39. 15 2. 17 2 (cf. noch 18 11), doch näher kommen Mtth 8 28. 12 36. 21 23 (26 71 nach D) Mrc 5 2 9 28 Act 7 21.

[4]) ℵ^{c}PQ Min. gegen ℵAC Min. [20] vg. p c arm. aeth. Pr.

[5]) Költhoff 116 vergleicht Joh 1 6. 3 1 (18 10). Im neuen Testament sind sonst die Formeln *ὄνομα* c. Gen. Lk 1 5. 27, *ᾧ* (*ᾗ*) *ὄνομα, ὀνόματι* gebräuchlich.

regelmässigkeit in der Konstruktion vor, wenn diese auch nicht mehr klar zu erkennen ist. 8$_{9}$ *τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων . . . τὰ ἔχοντα* (vielleicht nur als Wechsel des Numerus zu erklären, 9$_{11}$ s. o.). 9$_{11}$ *τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων*. 10$_{8}$ *καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα . . . πάλιν λαλοῦσαν*[1]). 11$_{1}$ *καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος λέγων*[2]). Schwer erklärbar ist 12$_{7}$ *ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος*. 14$_{6}$ *καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον . . . ἔχοντα . . . . λέγων*. 14$_{12}$ *ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστὶν οἱ τηροῦντες* (von *ἁγίων* abhängig cf. 2$_{20}$. 3$_{12}$). 14$_{14}$ *καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκὴ καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον . . . ἔχων*[3]). 16$_{12}$ *καὶ εἶδον πνεύματα ὡς βάτραχοι;* 16$_{19}$ *καὶ Βαβυλὼν ἐμνήσθη δοῦναι αὐτῇ*. 17$_{4}$ *γέμων βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα;* 17$_{8}$ *κατοικοῦντες ὧν οὐ γέγραπται . . . βλεπόντων*[4]). 18$_{12.\ 13}$ wechselt der Akkusativ mit dem Genitiv. 19$_{6}$ *ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ . . . λέγοντες*[5]). 20$_{2}$ *καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος*[6]). 20$_{4}$ ist zur Not zu konstruieren, wenn man *καὶ ἐκάθισαν* bis *αὐτοῖς* in Parenthese setzt. 21$_{9}$ lies *τὰς ἑπτὰ φιάλας (τὰς) γεμούσας*. 21$_{27}$ ist zu lesen *πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν βδέλυγμα* (ℵ Min.) und zu erklären als wenn dort stände *καὶ πᾶς ὁ ποιῶν*.

Eine einfache grobe Nachlässigkeit ist es, wenn 1$_{13}$ und 14$_{14}$ *ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου* zu lesen ist, da der Apokalyptiker sonst immer *ὅμοιος* mit dem Dativ konstruiert. Doch hat *ὅμοιον υἱόν* schon wegen der Wiederholung grosse Wahrscheinlichkeit für sich, und ist wohl durch den Akkusativ in *ὅμοιον* zu erklären.

Sehr häufig ist die hebraistische Wiederaufnahme des Demonstrativpronomen im Relativsatz 3$_{8}$ *ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν*. 7$_{2}$. 7$_{9}$[7]). 13$_{8}$ *ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτῶν*[8]) (anders 17$_{8}$) 13$_{12}$. 20$_{8}$. Aehnlich sind die Wen-

---

[1]) Die Lesart fast sämtlicher Minuskeln *λαλοῦσα* ist nicht ganz unwahrscheinlich.

[2]) *περιβεβλημένους* (statt *οι*) *σάκκους* (ℵ*APQ Min.) ist wohl ein Schreibfehler (Weiss).

[3]) ℵ* 13. 26. 7. 8. 9. 79. 95. Eine ähnliche Unregelmässigkeit muss 7$_{9}$ff. vorgelegen haben, vgl. auch den Anfang von Cap. 14 *καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον - - καὶ μετ' αὐτοῦ . . . χιλιάδες ἕχουσαι*.

[4]) Diese Attraktion des Nomen durch das Relativum findet sich etwa 15mal im neuen Testament.

[5]) So ist mit Q Min. zu lesen.

[6]) So ist zu lesen mit A.

[7]) 1$_{13}$ ℵQ Min. (mit Ausnahme der Andreasklasse) am., 14$_{14}$ mit allen gegen C und die Andreasklasse (vg. Pr.).

[8]) 9$_{11}$ lies *ὄνομα αὐτῷ*.

[9]) ℵ 95 ɔ (AC *οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ*).

dungen 12 6 *ὅπου ἐχει ἐκεῖ.* 12 11 *ὅπου τρέφεται ἐκεῖ.* 17 9 *ὅπου κάθηται ἐπ' αὐτῶν*[1]). Hebraistisch ist auch das *καί* des Nachsatzes in 3 20 *καὶ εἰσελεύσομαι* ℵQ Min. mit Ausnahme der Andreasklasse. 10 7 *καὶ ἐτελέσθη.* 14 9f. *εἴ τις προσκυνεῖ .... καὶ αὐτὸς πίεται.*

Sehr häufig ist die constructio ad sensum in der Apokalypse. Sogar nach *φωνή* findet sich dieselbe 4 1 *ἡ φωνὴ . . . λέγων*[2]). 9 13 *φωνὴν μίαν . . . λέγοντα.* 11 15 *ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι λέγοντες* (ℵA); nach *ζῶον*: 4 7 *ἔχων* (AQ 7. 28. 36.). 4 8 *τὰ . . ζῶα ἓν καθ ἓν αὐτῶν ἔχων . . . λέγοντες.* 19 6 *οἱ πρεσβύτεροι . . . καὶ τὰ .... ζῶα . . . προσεκύνησαν λέγοντες.* 13 11 *τὸ θηρίον ὃς ἔχει*[3]) (ACPQ 28. 33 4. 5. 7. 79. 87. 92 b c). 17 3 *θηρίον γέμοντα* (ℵ*AP, das *τα* ist nicht als Artikel aufzufassen wegen des folgenden) . . . *ἔχοντα* (ℵ𝔓; A Min.[4] *ἔχων* Rel. *ἔχον*). 17 11 *τὸ θηρίον . . . αὐτὸς ὀγδοός ἐστιν.* 17 16 *καὶ τὰ δέκα κέρατα . . . καὶ τὸ θηρίον οὗτοι*[4]). 5 6 *ἀρνίον ἑστηκώς* (ℵ 1. 7. 28. 32. 36. 87. 89.) und vielleicht 14 1 *ἑστώς* (Q 1. Min.[10] Orig. Meth.) daher wahrscheinlich auch 5 12 *ἄξιος τὸ ἀρνίον.* Nach *ἀκρίδες* ist 9 3. (ℵQ 7) 9 4 (ℵQ 14. 87. 90. 92). 9 5 (ℵA 1. 7. 12) *αὐτοῖς* zu lesen. Ferner gehört hierher 5 13 (*πᾶν κτίσμα*) . . . *πάντα ἤκουσα λέγοντας.* 7 4 *χιλιάδες — ἐσφραγισμένοι.* 14 3 *αἱ χιλιάδες — οἱ ἠγορασμένοι.* 11 4 *αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἑστῶτες*[5]). 19 14 *τὰ στρατεύματα ἐνδεδυμένοι*, wahrscheinlich 3 4 *ὀνόματα οἳ* (Andreasklasse vg. 𝔭 arm. Tert. Prim.). 5 11 *πνεύματα ἀποστελλόμενοι* (?) (mit A. der jedoch *ἀπεσταλμένοι* liest).

Dagegen ist gänzlich anomal und daher kaum zu acceptieren 9 7 *τὰ ὁμοιώματα . . . ὅμοιοι* (ℵ). Jedoch ist 21 11 *τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων* schon besser bezeugt (APQ 1. 7. 32. 97. 98 b) und 22 2 doch wohl *ξύλον ζωῆς ποιῶν* (A. 18) .... *ἀποδιδούς* (ℵQ al.[35]) zu lesen. Zweifelhaft ist nur, ob 14 1 wirklich *εἰς τὴν λῆνον τὸν μέγαν* (ACPQ 6. 8. 14. 29. 31. 2. 8. 40. 1. 2. 3. 8. 9. 50. 90. 2. 6.) in den Text aufzunehmen ist, und wahrscheinlich, dass 19 20 *τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην* zu lesen ist mit Q und allen Minuskeln gegen ℵAPb[6]).

[1]) Sonst noch Mt 3 12 = Lk 3 17. Mk 1 7 = Lk 3 16. Mk 7 25. Act 15 17 (= LXX). 1 Petr 2 24 (LXX?).

[2]) Anders 1 10. 10 4. 8. 11 12. 12 10. 14 13. 16 1. 17. 18 4. 19 5. 21 3.

[3]) Anders 13 2 und 17 11 vgl. das ebenfalls auf *θηρίον* bezügliche *λέγων* in demselben Vers.

[4]) vgl. noch 11 7 cod. A: *τὸ θηρίον ἀναβαίνων* (und 13 2 (11) in Minuskeln *θηρίον ἀναβαίνων - ἔχων*).

[5]) Anders 14 1 *χιλιάδες ἔχουσαι.*

[6]) vgl. Promiss.[12] in stagnum ardens igne und die Doppellesart in Prim. in stagnum ignis ardentis igne.

II. Der allgemeine Sprachgebrauch der Apokalypse.

Der Vollständigkeit halber beginne ich mit einigen Anmerkungen zur Formenlehre. Freilich wird sich hier bei der Unsicherheit in der Beurteilung der Handschriften in diesen Minutien nicht viel ausmachen lassen, noch weniger wird es möglich sein, entscheidende Charakteristika für den Sprachgebrauch der Apokalypse hier zu gewinnen.

1. Der Wechsel der Vokale.

In der ägyptischen Handschriftenklasse (ℵAC) ist im ganzen neuen Testament (vgl. Apk 7 4. 11 2. 13 5 14 1. 3. 21 17) die Lesart *τεσσεράκοντα* statt *τεσσαράκοντα* konstant. Ob diese daraufhin als die neutestamentliche angenommen werden darf, ist zweifelhaft. Cod. D braucht gewöhnlich die Zahlbezeichnung und schwankt in den übrigen Fällen. — Was die Formen *τέσσαρα* — *τέσσερα* betrifft, so wird man kaum geneigt sein Joh 19 23 auf Grund von ℵLAM die Form *τέσσερα* zu bevorzugen. Dann reicht aber auch die Bezeugung Apk 4 6. (A) 4 8. (ℵA) 5 8. (ℵA). 5 14 (A) 19 4. (ℵAC) für *τέσσερα* nicht aus für eine sichere Entscheidung. Joh 11 17 lesen alle Handschriften *τέσσαρας*, nur ℵ𝔍 haben das fehlerhafte *τέσσαρες*. Derselbe Fehler (wohl ein Hörfehler) liegt vor Apk 4 4 in ℵA, 7 1 an erster und dritter Stelle in A, an zweiter P, 9 13 in ℵ 87. Da die Form *τέσσαρας* gut bezeugt ist, so ist nicht 4 4 (an zweiter Stelle) mit A *τέσσερας* zu lesen.

Bei den Schwankungen zwischen *ι* und *ει* ist zu beachten, dass die gemeinsame Textgrundlage von ℵAC Vorliebe für die *ι*-Formen zeigt. So lesen *πορνία* 2 21 ℵA, 9 21 ℵ^{c}CP (ℵA *πορηία*), 14 8 CQ, 17 2 ℵ, 17 4 ℵ, 19 2 ℵA; *προφητία* 1 3 ℵC, 11 6 ℵC, 19 10 und 22 7 ℵ; *στιωχία* 2 9 AC 1. 97. *θυατίρα* AC 1 11. 2 18. 2 24 [1]). Hierher gehören wahrscheinlich auch die Formen *ἴδον ἱστήκεισαν* (s. u.). Daher muss es unentschieden bleiben, ob 1 11. 3 14 mit ℵAC *λαοδικια*, 9 21 mit APQ 7b, 18 23 mit ℵACP 7. 36. 87 b p *φαρμακία* zu lesen ist [2]). Wahrscheinlich ist allerdings 1 11. 3 7 *φιλαδελφία* (ℵACPQ und mehrere Min.) in den Text aufzunehmen [3]).

Auch von der Form *ἐραννᾶν* (statt *ἐρεννᾶν*) 2 23 (AC) ist

[1]) Ausnahmsweise liest allerdings gerade A *Ἀντείπας* (mit Minuskeln) und 7 9 *εὐχαριστεία*; ℵ 7 7 *λευί* (die durchgehende Lesart von B in den Evangelien).

[2]) Gal 5 20 ist *φαρμακία* von ℵDP bezeugt.

[3]) Berücksichtigung verdient immerhin noch 7 6 *νεφθαλείμ* (P die Andreasklasse und viele andere).

nur zu sagen, dass diese in der ägyptischen Textklasse durch das ganze neue Testament hindurch gebräuchlich ist[1]). Dagegen ist es kaum als eine Vokalverwechselung anzusehen, wenn PQ 98. Ap 3$_{15}$ *ὄφελον* lesen (vgl. die Textbezeugung dieser späteren Form 1 Cor 4$_{8}$. 2 Cor 11$_{1}$. Gal 5$_{12}$).

Die Form *ἄρσην* (statt *ἄρρην*) Apk 12$_{5}$. (ACP 95 b) 12$_{13}$ (ℵACP 14. 92. 95) ist nach Mt 19$_{4}$. Mk 10$_{6}$. Lk 2$_{23}$ in den Text aufzunehmen, ebenso ist nach neutestamentlichem Gebrauch 21$_{20}$ *ἕνατος* (P Min. *ἔννατος*) zu lesen[2]). — Von B. Weiss (3 u. 151) und Schmiedel (130) ist die klassische Form *πέτομαι* (statt *πετάομαι*) als berechtigt in der Apokalypse anerkannt 4$_{7}$. 8$_{13}$. 12$_{14}$. 14$_{6}$. 19$_{17}$ (über die Varianten vgl. Bousset p. 20). Was die Formen *ἀποκτέννω ἀποκτείνω* anbetrifft, so ist Mt 23$_{37}$ und Lk 13$_{34}$ *ἀποκτείνων* gesichert. Dagegen lesen die weitaus grösste Mehrzahl von Handschriften Mt 10$_{28}$. Lk 12$_{4}$ *ἀποκτεννόντων*. Mk 12$_{5}$ *ἀποκτέννοντες*. 2 Cor 3$_{6}$ *ἀποκτέννει*. Apk 6$_{11}$ *ἀποκτέννεσθαι* (die zahlreichen Zeugnisse für die Formen von *ἀποκτένω* beruhen wohl nur auf einem Schreibfehler oder schlechterer Schreibart, es ist möglich, dass diese auch Apk 13$_{10}$ vorliegt, also *ἀποκτένει* zu lesen wäre mit Q 26. 87; |34. 95. c. *ἀποκτέννει* ℵ 28. 79. *αποκτείνει*|).

Für die Apostrophierung des *ἀλλά* vor Vokalen tritt fast immer die überwiegende Mehrzahl der Zeugen ein. Sie ist daher wohl überall[3]), wenn man den sehr konstanten Sprachgebrauch des Apokalyptikers kennt, in den Text aufzunehmen. — Auch *ἐπί* ist immer apostrophiert, daher ist es zweifelhaft, ob 19$_{14}$ mit Q Min.[20] *ἐπὶ ἵπποις*, 21$_{10}$ mit ℵA 35. 87 *ἐπὶ ὄρος* zu lesen ist[4]).

2. Deklination.

Von den jonischen *η*-Formen von *μάχαιρα* (Apk 13$_{10}$ *μαχαίρῃ* AC 13$_{14}$ *μαχαίρης* ℵAC) lässt sich nur sagen, dass dieselben in der ägyptischen Textklasse zu Hause sind. vgl. Mt 26$_{52}$. Lk 22$_{49}$. Act 12$_{2}$, die Formen von *τρώρα* Act 27$_{30}$ *πλημμύρα* Lk 6$_{48}$ *συνειδυῖα* Act 5$_{2}$, nur die *η*-Formen von *σπεῖρα* sind überwiegend Act 10$_{1}$. 21$_{31}$. 27$_{1}$ bezeugt. — Ueber

[1]) über *πρωινος — πρoινος* Weiss 12$_{7}$, *κολλυριον — κολλουριον* ebendort.

[2]) 1$_{14}$ findet sich in ℵ die in den Evangelien von B (D) vertretene Lesart *Ἰωαννης*.

[3]) 2$_{4}$ ACP 1. 28. 38 a b p 2$_{14}$ ℵACP 1. 28 a; 2$_{20}$ ℵCP 1. 28. 91 a b p; 3$_{4}$ PQ Min. (> 14. 38.) 95. 10$_{9}$. 20$_{6}$ alle Handschriften 10$_{7}$ ℵACPQ al^{25} 17$_{12}$. PQ Min. (> 14. 95.).

[4]) Schmiedel 37.

die umgekehrte Unregelmässigkeit *χρυσᾶν* 1 13 ℵAC ist wenig auszumachen. — Die reduplicierten Formen von *χρυσοῦς* sind in der Apokalypse die gebräuchlichen, daher kaum 2 1 *χρυσέων* (AC), 4 4 *χρυσέους* (ℵ). 5 8 *χρυσέας* (ℵ) in den Text zu nehmen. Dagegen ist 2 21 *βάθεα* (*βάθη* ℵP 1. 36 b. 28. 79 a) gesichert.

3. Konjugation.

Bemerkenswert ist, dass die Apk allein im neuen Testament die aktiven Formen von *εὐαγγελίζω* 10 7. 14 6 liest [1]). Eine seltene Form ist umgekehrt 13 3 *ἐθαυμάσθη* A 1. 12. 28. 36. 79. a p (C *ἐθαυμαστώθη*) und 17 8 *θαυμασθήσονται* AP (vgl. die Passivbedeutung in 2 Thess 1 10. Ap 17 6f. *ἐθαύμασα, ἐθαύμασας*). Nur Apk 16 19 und Act 10 31 kommt *ἐμνήσθην* in passivem Sinn vor. Was das Fehlen des Augments betrifft, so ist die Form *ἴδον* (etc.) wohl durch Vertauschung von *ει* und *ι* zu erklären und wie in den übrigen Teilen des neuen Testaments nicht in den Text aufzunehmen. Ihr Hauptzeuge ist A (daneben Q 7. 14. 92, seltener ℵ), der auch in den Evangelien mit KΠL (ℵ) diese Lesart fast konstant vertritt (vgl. Schmiedel 45). — Ebenso beruht die Form *ἱστήκεισαν* (7 11. ℵAP 36 cf. 8 2) auf derselben Vertauschung. Die Formen sind nicht in den Text zu nehmen. Auch in den Evangelien (Bousset, Studien 106) zeigen ℵA (neben ΝΔ) durchgehend oder fast durchgehend diese Form. — Bei *ἐδύνατο* — *ἠδύνατο* zeigt sich durch das ganze neue Testament ein starkes Schwanken der Codices, das auf ein Schwanken des Gebrauchs in neutestamentlicher Zeit schliessen lässt. Die Apk scheint durchweg *ἐδύνατο* zu bevorzugen (Bousset, Studien 19f.), namentlich wenn man berücksichtigt, dass P und die Andreasklasse konsequent *ἠδύνατο* ändern. Dem entspricht, dass 3 2 fast alle Handschriften *ἔμελλον* (*εν, ες*) lesen, 10 4 ℵP und fast sämtliche Min. gegen ACQ 2. 12. 14. 33. 38. 42. 50. 92. 94. 97 b. Es ist daher auch wahrscheinlich, dass Apk 3 8. (auch AC) 4 1. 10 2 10 8 19 18 *ἀνεῳγμένος* etc. mit Q und fast allen Minuskeln zu lesen ist, während ℵP und die Gruppe 35. 87. c an vier Stellen (A immer) das Doppelaugment *ἠνεῳγμ.* haben. Ebenso ist das einfache Augment in den Formen *ἠνοίχθησαν* APQ Min.[12] *ἠνοίχθη* Apk 20 11 AP Min.[9] höchst wahrscheinlich [2]). Das irreguläre Plusquamperfectum *ἑστήκεισαν* 7 11 (C. 51) ist nicht in den Text aufzunehmen.

---

[1]) Ueber die Variante *κλαύσονται* — *κλαύσουσι* 18 9 wird sich wenig ausmachen lassen.

[2]) Vielleicht ist auch 11 19 mit Q Rel. *ἠνοίχθη* statt *ἠνοίγη* zu lesen.

Von ungewöhnlichen II-Aoristformen auf *α* sind zu erwähnen (vgl. Schmiedel 111f.) 6$_{16}$ *πέσαιτε*[1]) AP 7. 28. 79. 10$_{9}$ *ἀπῆλθα* A 16. 27. 50. 97. 17$_{3}$ *ἴ(ει)δα* A Hipp. 17$_{6}$ *εἶδα* ℵ(A) Hipp., vielleicht 18$_{19}$ *ἔβαλαν* C. Hipp. und das Imperf. 9$_{8}$ *εἶχαν* ℵA[2]). Ob dieselben alle in den Text aufzunehmen sind, ist freilich sehr zweifelhaft. Immerhin ist einiges Gewicht auf das Zeugnis der Handschriften zu legen, weil die Formen als irreguläre auftreten. Apk 4$_{1}$ ist wohl *ἀνάβα* (mit allen gegen A) zu lesen und demgemäss 11$_{12}$ *ἀνάβατε* ℵACP 26. 36. 42 (statt *ἀναβῆθι ἀναβῆτε*[3]). — Bemerkenswert sind die I-Aorist-Bildungen 3$_{2}$ *στήρισον* cf. Lk 9$_{51}$. 22$_{32}$ (Schmiedel 105) (ℵP Andreas *στήριξον*) 2$_{2}$ *βασιάσαι* (P 1. 38 b *βαστάξαι*). Die Apk scheint *ἐρρέθη* vor *ἐρρήθη*, das 6$_{11}$ nur von 35. 87 c (al). 9$_{4}$ von Q 35. 87 c gehalten wird, zu bevorzugen, während im ganzen übrigen neuen Testament *ἐρρήθη* entweder besser oder gleichwertig bezeugt wird (anders Schmiedel 105). Attisch ist der Aor. Pass. *ἥρτασθη* 12$_{5}$ (ℵ Andreasklasse ändern in *ἥρπαγη*, Q *ἡρπάχθη* (Schmiedel 110).

Zu den ungewöhnlichen Perfectbildungen gehört die Bildung der 3. Plur. auf *αν*. Unter den 10 Fällen, die Schmiedel im neuen Testament (111) aufzählt, kommen drei auf die Apokalypse: 21$_{6}$ *γέγοναν* ℵ^{c}A. 18$_{6}$ *πέπτωκαν* AC (38. 47 p c). 19$_{3}$ *εἴρηκαν* ℵAP 1. 35. 79. 87 a. b. Buresch (Rhein. Museum 1891) will freilich keine dieser Formen in den neutestamentlichen Text aufnehmen. Immerhin bleibt es beachtenswert, dass zu den drei Formen der Apk noch zwei im Johannesevangelium (17$_{6}$f.) hinzukommen. Bemerkenswerte Bildungen sind die Formen 2$_{3}$ *κεκοπίακες* AC[4]). 2$_{4}$ *ἀφῆκες* ℵC. 2$_{5}$ *πέπτωκες* ℵ. 11$_{17}$ *εἴληφες* C. Auch diese Formen sind keineswegs mit unbedingter Sicherheit in den Text aufzunehmen. Buresch setzt sie auf Rechnung der Abschreiber[5]).

Von den im neuen Testament ziemlich seltenen unregelmässigen Kontraktionen (Schmiedel 116) sind die Formen

[1]) Die Formen *ἔπεσαν ἔπεσα* sind hier wie anderswo Regel.

[2]) Ganz singulär ist 5$_{4}$ *ἔκλαον* (ℵ) 4$_{8}$ *ἔξοσαν* ℵ.

[3]) Die Formen auf *ηθι* scheinen im neuen Testament gebräuchlicher *καταβῆθι* Mtth 27$_{40}$. Lk 19$_{6}$. Joh 4$_{49}$. Act 10$_{20}$. *μεταβῆθι* Jo 7$_{3}$ (Mtth 17$_{20}$ und Mrc 15$_{30}$ sind unsicher).

[4]) Hier ist es überhaupt zweifelhaft, ob nicht mit den übrigen *ἐκοπίασας* zu lesen ist (51. *κεκοπίακας*).

[5]) Von den wenigen Fällen, die im übrigen neuen Testament vorkommen Schmiedel 113 A. 16) vgl. *ἑώρακες* Joh 8$_{57}$ (B), *ἔδωκες* 17$_{7}$f. (B).

νικοῦντι 2$_{7}$ A. 2$_{17}$ AC *νικοῦντας* 15$_{12}$ C doch nur sehr schmal (durch die Textgrundlage von AC) bezeugt. Den Uebergang der Formen auf *μι* in diejenigen auf *ω* zeigen vielleicht 3$_{9}$ *διδῶ* (AC) und (ebenfalls unsicher) 22$_{2}$ (A 32. 34 b) [1] *ἀποδιδοῖν*.

4. Gebrauch des Kasus.

Wie im übrigen neuen Testament wird *ἀκούειν* (Winer 188) mit dem Genetiv der Person konstruiert (6$_{1.\ 3.\ 5.\ 7.}$ 8$_{13.}$ 16$_{5.\ 7}$ [2]) und (gewöhnlich) dem Accus. der Sache (1$_{3.}$ 7$_{4.}$ 9$_{16.}$ 22$_{8\ 18}$, sogar 5$_{13}$ *πάντα ἤκουσα λέγοντας*). Nur bei *ἀκούειν τὴν φωνήν* (*τῆς φωνῆς*) zeigt sich ein regelloser Wechsel, wie dieser ähnlich auch im Johannesevangelium vorliegt. *προσκυνεῖν* [3]) regiert den Dativ bei *θεός* 4$_{10.}$ 7$_{11.}$ 11$_{16.}$ 19$_{4.}$ 22$_{9}$ (daher auch 14$_{7}$ *τῷ ποιήσαντι* zu lesen) *δράκων* 13$_{4.}$ (cf. noch 19$_{10}$ *αὐτῷ* auf den Engel bezüglich). Dagegen den Accus. bei *θηρίον* 13$_{4}$ (mit A. 79 a.) 13$_{8}$ (mit allen > ℵP Andreasklasse.) 13$_{12}$ (> 6. 35. 41. 42. 87. 95 [4]) c). 14$_{9}$ (> C. 95). 14$_{11}$ (> 36. 95.) 20$_{4}$ (> 1. 32. 49. 90. 91. 95 a b c p), hingegen wieder *τῇ εἰκόνι* 13$_{15}$ (> A 1. a p.) 16$_{2}$ (> 1. 79. a p.) 19$_{20}$ (> ℵ 38. 39.), aber *τὸ θηρίον* (s. o.) *καὶ τὴν εἰκόνα*. 14$_{9.\ 11.}$ 20$_{4.}$

Ungewöhnlich im NT (Wiener 197) ist *αἰνεῖν* mit dem Dativ 19$_{5}$ (die Andreasklasse ändert), ebenso 2$_{14}$ *διδάσκειν τῷ Βαλάκ* (Winer 209), wenn hier der Artikel überhaupt gesichert ist. *εὐαγγελίζειν* regiert wie oft im NT (Winer 209) 10$_{6}$ den Accus. (Cs. ändert) und demgemäss ist auch 14$_{6}$ der Accusativ zu lesen (ℵACP 33. 35 c. Or.: *ἐπὶ*), ebenso *μνημονεύειν* 18$_{5}$ (Mt 16$_{9}$. I Th 2$_{9}$. Winer 193) [5]). Zu bemerken ist noch, dass *περιβάλλεσθαι* 10mal mit dem Accus. (2mal mit *ἐν*), *ἐνδύεσθαι* immer (3mal) mit Acc. konstruiert wird. Unregelmässig ist der Gebrauch von *οὐαί* mit dem Accusativ 8$_{13}$ (AP A—K ändern). Endlich ist als dem Apok. eigentümlich der Gebrauch des Accus. temporalis hervorzuheben 3$_{3}$ (*ποίαν ὥραν*) 11$_{3.\ 6.\ 9.}$ 12$_{6}$ (daher wahrscheinlich auch 2$_{10}$ *ἡμέρας δέκα* Q Rel.) [6]). Besonders ist hervorzuheben, dass der Gebrauch des Dativus instrumentalis in der

[1]) vgl. Ap 22$_{8}$ *δεικνύοντος* (ℵ *δεικνύντος*).

[2]) *ἤκουσα τοῦ θυσιαστηρίου*, weil der Altar hier personificiert gedacht wird.

[3]) vgl. Weiss 64. Anm.

[4]) Min. 95 führt unterschiedslos den Dativ ein.

[5]) Zu vergleichen ist hier *Βαβυλὼν ἐμνήσθη*.

[6]) Der Gen. steht in der Wendung *ἡμέρας καὶ νυκτός* 4$_{8.}$ 7$_{15.}$ 12$_{10.}$ 14$_{11.}$ 20$_{10}$ (vgl. 21$_{25}$).

Apokalypse ein ausserordentlich seltener ist, er kommt vor in *λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ* 5$_{12}$. 6$_{10}$. 7$_{2. 10}$. 8$_{13}$. 10$_{3}$ (und in den Wendungen *πυρὶ καίεσθαι* 8$_{8}$. 21$_{8}$ *μεμιγμένην πυρί* 15$_{2}$). 5$_{1}$ *κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν*. 17$_{4}$ *κεχρυσωμένῃ χρυσῷ* (anders 18$_{16}$). 18$_{21}$ *ὁρμήματι βληθήσεται*. 19$_{13}$ *περιρεραμμένον αἵματι*[1]). Ersetzt wird derselbe durch *ἐν*, beim Passiv. durch *ἐκ, ἀπὸ*, 4$_{11}$ und 12$_{11}$ tritt sogar *διά* mit dem Accus. dafür ein[2]). — Der Gebrauch des Vocativs ist in der Apokalypse fast ganz verloren gegangen, dafür der Nominativ mit Artikel; 4$_{11}$ *ἄξιος εἶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν* (P Cs. ändern). 6$_{10}$ *ἕως πότε ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος*. 11$_{17}$ *κύριε ὁ θεός* ebenso 15$_{3}$. 16$_{7}$; 15$_{3}$ *ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν* (> ℵ 18. 29. 47. 90. 98.); 16$_{5}$ *δίκαιος εἶ ὁ ὤν*; 18$_{4}$ *ἐξέλθατε ὁ λαός μου*. 18$_{10.}$ $_{16. 19}$ *οὐαὶ ἡ πόλις*. 18$_{20}$ *εὐφράνθητι . . . οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι*. 19$_{5}$ *αἰνεῖτε . . . πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ*[3]). Daher ist auch 12$_{12}$ mit A Cs. *εὐφραίνεσθε „οἱ“ οὐρανοὶ* zu lesen.

5. Singular und Plural.

Folgen auf ein Verbum mehrere Subjekte, so steht dies im Singular 8$_{7}$. 9$_{2. 17}$. 11$_{18}$. 12$_{10}$. 14$_{1}$. 18$_{20}$. (19$_{20}$). 20$_{11}$, steht dieses aber hinter jenem, so steht es im Plural 6$_{14}$. 18$_{17}$. 20$_{13}$f. *ὄχλος* wird *κατὰ σύνεσιν* mit dem Plural verbunden 7$_{9}$, ebenso 13$_{4}$ *προσεκύνησαν* auf *ἔλη ἡ γῆ* bezogen vgl. 18$_{4}$ *ὁ λαὸς . . ἐξέλθατε*). Unregelmässigkeiten liegen vor 8$_{9}$ *τὸ τρίτον τῶν πλοίων διεφθάρησαν* (Q Rel. ändern). 9$_{12}$ *ἔρχεται ἔτι δύο οὐαί* (Q P Cs. ändern). 9$_{18}$ *ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων*[4]) (genau wie 8$_{9}$) (36. 38. 97a ändern). Ganz parallel ist der Wechsel bei *ἕκαστος*. 5$_{8}$ *ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν* (Cs. ändert.) 6$_{11}$ *ἐδόθη αὐτοῖς ἑκάστῳ στολή*[5]).

Sehr selten ist in der Apk der Singular des Verbums nach einem Neutr. Pluralis 8$_{3}$ *ἐδόθη αὐτῷ θυμιάματα πολλά*. 13$_{4}$ *διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη*. 14$_{13}$ *τὰ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ* 19$_{14}$ *τὰ στρατεύματα ἠκολούθει* (> 1. 38. 90. a. b.) 20$_{3. 5. 7}$ *ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη*. 21$_{12}$ *ἃ ἐστιν ὀνόματα*[6]). Meistens

[1]) Ein ganz ungeschickter Dativ steht dagegen 22$_{14}$ *τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν*.

[2]) Echt griechisch wird *συγκοινωνεῖν* mit dem Dativ konstruiert, vgl. auch die Wendungen 8$_{4}$ *ἀνέβη . . . ταῖς προσευχαῖς*. 14$_{4}$ *ἀπαρχὴ τῷ θεῷ*, endlich 18$_{10. 16. 19}$ *μιᾷ ὥρᾳ*.

[3]) Dagegen 22$_{20}$ *κύριε Ἰησοῦ*.

[4]) vgl. den Wechsel von Singular und Plural in 14$_{10. 11}$.

[5]) Anders 2$_{23}$ *δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν* (*αὐτοῦ* Q 38 vg. cod. γ arm) 20$_{13}$ *ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν* (*αὐτοῦ* Q 2. 7. 8. 14. 18. 19. 29. 30. 31. 32. 47. 51. 90. 92. 97. 98 e. p.).

[6]) 17$_{12. 15}$ bezieht sich die Copula auf das Prädikatssubstantiv

lässt sich allerdings der Plural des Prädicats nach einem Neutrum Plur. als constructio ad sensum erklären; 3$_2$ (?) 3$_4$. 4$_5$. 4$_8$. $_9$. 5$_{14}$. 9$_{20}$. 11$_2$. $_{13}$. $_{18}$. 15$_4$. 16$_{14}$ (textlich unsicher). 16$_{14}$. 18$_3$. $_{23}$. 21$_{24}$. Aber der Plural findet sich auch 1$_{19}$ *ἅ ἐστιν*; nach *ὕδατα* 8$_{11}$. *τὰ δικαιώματα* 15$_4$. *ὄρη* 16$_{20}$. *τὰ λιτραὶ καὶ τὰ λαμπρά* (*ἀπώλοντο*) 18$_{14}$. *βιβλία* 20$_{12}$. *τὰ πρῶτα* 21$_4$. Auch 3$_2$ ist *ἅ ἔμελλον* zu lesen.

6. Gebrauch des Pronomens.

Bemerkenswert ist der Gebrauch von *αὐτός* zum Zweck der scharfen und bestimmten Hervorhebung 14$_{10}$. 17$_{11}$. 19$_{15}$ bis (vgl. den Gebrauch von *οὗτος* 7$_{14}$. 11$_4$. 11$_6$. 11$_{10}$. 14$_4$ bis 17$_{13.\,14.\,16}$. 19$_9$.) Der Gebrauch der vollen Form des Reflexivpronomens (*ἑαυτός*) ist in der Apk sehr selten. Gesichert ist derselbe in den parallelen Wendungen 2$_2$. 2$_9$. 3$_9$, ausserdem 6$_{15}$. 10$_3$. 19$_7$[1]). Ob der Apokalyptiker zwischen *αὐτός* und *αὐτός* noch einen Unterschied macht, ist schwer zu sagen. Aus der einzigen Stelle, die etwas beweisen kann, scheint das Gegenteil hervorzugehen 9$_{11}$ *ἔχουσιν ἐπ᾽ αὐτῶν*. Sehr selten ist die Attraktion des Relativpronomens gesichert[2]), nur 18$_6$ *ἐν τῷ ποτηρίῳ ᾧ ἐκέρασεν*. In den Fällen, in welchen im Relativsatz ein Prädicatsnomen steht, ist textlich schwer zu entscheiden, ob das Pronomen auf dieses oder das regierende Wort bezogen ist. Vielleicht aber lässt sich überall derselbe Gebrauch konstatieren, und ist 4$_5$ *λαμπάδες αἵ εἰσιν τὰ ἑπτ. πνευμ.*[3]) mit Q Rel. 5$_6$ *ὀφθαλμοὶ οἵ εἰσιν τά* ℵA 1. 38. 51. 87. b. p. 5$_8$ *θυμιάματα ἅ εἰσιν αἱ προσ.* ℵQ 36 zu lesen. Der Gebrauch von *τις, τινες* findet sich nur in den Wendungen *εἴ τις, ἐάν τις*, sonst fehlt *τις* entweder ganz oder es tritt *εἷς* dafür ein (vgl. die bei dem Gebrauch der Praepos. *ἐκ* unten angeführten Stellen und namentlich noch 8$_{13}$ *ἑνὸς ἀετοῦ πετ.* 18$_{21}$ *ἦρεν εἷς ἄγγελος ἰσχυρός*. 19$_{17}$ *εἶδον ἕνα ἄγγελον ἑστῶτα*).

7. Gebrauch der Präposition. Kasusgebrauch bei *ἐπί*.

Hier lassen sich eine Reihe merkwürdiger und überraschender Sprachbeobachtungen machen, welche sehr deutlich

---

19$_8$ *τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματά ἐστιν* lässt sich ebenfalls nicht sicher entscheiden.

[1]) 2$_{20}$ ist wohl mit ℵQ 7. 16. 40. 69 *αὐτήν*, 8$_6$ mit ℵA *αὐτούς*, 10$_7$ mit Q Min. 35 *τοῖς δούλοις αὐτοῦ*, 17$_{13}$ mit allen gegen 1. a b *αὐτῶν*, 18$_7$ mit ℵACPQ Min. ^{15} *αὐτήν* zu lesen.

[2]) 1$_{20}$ ist *ἀστέρων οὓς εἶδες* mit ℵACC 1. 8. 12. 46. 80. 88 a b zu lesen.

[3]) *ἅ εἰσιν* ℵ^{c}p 1. 36. 94. b (*ἅ ἐστιν* A) cle harl. Prim. (ℵ fehlt).

den bis in die Minutien einheitlichen Sprachcharakter des Apok. erweisen. So lässt sich für die häufig vorkommende Verbindung des Participiums von *κάθημαι* mit *ἐπί* folgende Regel festlegen. Auf „ὁ“ *καθήμενος* folgt *ἐπί* c. Accus. 4$_{2}$ (P Cs. Gen.) 6$_{2.\,5}$. 14$_{16}$ (ℵA 16. 36. 38. 47. 97. Gen.; Q 7. 8. 13. 14. 92. 93. 94. Dat.) 19$_{11}$; *ἐπί* c. Dat. 21$_{5}$, vielleicht 7$_{15}$ (Q Rel.)[1]), niemals *ἐπί* c. Gen.; auf „*τὸν*“ *καθήμενον* folgt *ἐπί* c. Accus. 4$_{4}$. 14$_{14}$. 17$_{3}$. 20$_{11}$ (Ausnahme 9$_{17}$ *ἐπ' αὐτῶν* jedoch liest ℵ *ἐπάνω αὐτῶν*[2]); auf *τοῦ καθημένου* folgt *ἐπί* c. Gen. 4$_{10}$. 5$_{1.\,7}$. 6$_{16}$. 17$_{1}$. 19$_{18.\,19.\,21}$; auf *τῷ καθημένῳ* folgt *ἐπί* c. Dat. 4$_{9}$ ℵA. 5$_{13}$ AQ Rel. 7$_{10}$ ℵACP Rel. 19$_{4}$ ℵAC Q Rel. (Ausnahme 6$_{4}$ *τῇ καθ. ἐπ' αὐτὸν* (*αὐτῷ* Cs.) 14$_{15}$ *τῶ καθ. ἐπὶ τῆς νεφέλης*). — Der Apok. konstruiert ferner immer *ἐπὶ τὸ μέτωπον* 13$_{16}$. 17$_{5}$. 20$_{4}$, aber *ἐπὶ τῶν μετώπων* 7$_{3}$. 9$_{4}$. 14$_{1}$. 22$_{4}$ (Ausnahme 14$_{9}$ *ἐπὶ τοῦ μετώπου* (ℵ *τῷ μετώπῳ*). Er konstruiert immer *ἐπὶ τὴν κεφαλήν* (*τας -ας*). 4$_{4}$. 9$_{7}$. 10$_{1}$. (AC 9. 12.) 12$_{3}$. 13$_{1}$. 14$_{14}$ (A 8. 28. 29. 30. 8. 40. 51. 79. 93. 4. 8). 19$_{12}$. Ausnahme 12$_{1}$; *ἐπὶ τὴν χεῖρα* 5$_{1}$. 20$_{1.\,4}$. Ausnahme 13$_{16}$. (1$_{20}$ bei *ἐν τῇ δεξιᾷ*); er gebraucht entweder *ἐπὶ τῆς γῆς* oder *εἰς τὴν γῆν* (s. u.), so steht *ἐπὶ τῆς γῆς* 5$_{3}$. 5$_{10.\,13}$. 7$_{1}$. 10$_{2.\,5}$. 10$_{8}$. 16$_{18}$. 18$_{24}$. Ausnahme 14$_{16}$ *ἔβαλεν ἐπὶ τὴν γῆν*; ähnlich verhält es sich bei *ἐπὶ τῆς θαλάσσης* 5$_{13}$. 7$_{1}$. 10$_{2.\,5.\,8}$. (Ausnahme 15$_{2}$). Ganz charakteristisch ist für diesen konstanten Gebrauch 7$_{2}$ *ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ πᾶν δένδρον*. Achtet man auf das verbum regens in den Konstruktionen mit *ἐπί*, so zeigt sich auch hier eine grosse Regelmässigkeit. So steht *κατοικεῖν* mit *ἐπί* c. Gen. 3$_{10}$. 6$_{10}$. 8$_{13}$. 11$_{10}$ bis 13$_{8}$, 13$_{14}$ bis 17$_{8}$[3]) (ebenso *καθῆσθαι* 17$_{9}$, dagegen *καθίζειν* c. Acc. 20$_{4}$) *εἶναι γίνεσθαι* mit *ἐπί* c. Gen. 5$_{3}$. 5$_{13}$ bis. 16$_{18}$, *γράφειν* mit *ἐπὶ* c. Acc. 2$_{17}$. 3$_{12}$. 17$_{5.\,8}$. 19$_{16}$. (Die Ausnahme 14$_{1}$ *ἐπὶ τῶν μετώπων* ist durch die oben aufgestellte Regel begründet, ebenso *ἵστημι* 3$_{20}$. 7$_{1}$. 8$_{3}$ (mit AP Cs.). 11$_{11}$. 12$_{11}$. 14$_{1}$. 15$_{2}$. (Ausnahme 10$_{5.\,8}$ *ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλ.* s. oben!) *τίθημι* c. Accus. 1$_{17}$ (Gen. 10$_{2}$ *ἐπὶ τῆς γῆς*!), ebenso *πίπτειν* 6$_{16}$. 7$_{11.\,16}$. 8$_{10}$. 11$_{11.\,16}$; *βάλλειν* 2$_{24}$. 14$_{16}$. 18$_{19}$. *ἐκχέειν* 16$_{8.\,10.\,12}$. Nur *ἐξουσία* steht in regellosem Wechsel mit dem Gen. 2$_{26}$. 11$_{6}$. 14$_{18}$. 20$_{6}$[4]) mit Accus. 6$_{8}$.

[1]) Hierher gehört auch 11$_{16}$, wenn *καθήμενοι* (statt *κάθηνται*) zu lesen ist.

[2]) 14$_{6}$ ist *τοὺς κατοικοῦντας* zu lesen (schon weil *ἐπί* mit dem Gen. folgt).

[3]) Nur 17$_{2}$ *οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν*.

[4]) 11$_{6}$. 14$_{8}$. 20$_{6}$ *ἔχειν ἐξουσίαν* aber 16$_{9}$ dieselbe Wendung mit *ἐπί* c. Accus.

13 7.[1]) 16 9. 22 14. — Ein feines Gefühl zeigt der Apok. für *ἐπί* c. Dat. 10 11 *προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς*, 11 10 nach *χαίρειν*, 18 20 nach *εὐφραίνεσθαι* (A 98 *ἐν*, P Cs. *ἐπί* c. Acc.), 18 9 nach *κόπτεσθαι* (mit A. 1. 38. 79. 95. 97. a. b.), ebenso 18 11. (den Accus. haben ℵCP 18. 32. 39. vg.)[2]). Wie 10 11 nach *προφητεῦσαι ἐπί* c. Dat. steht, so wird auch 22 16 *μαρτυρῆσαι ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις* mit ℵQ und den meisten Minuskeln zu lesen sein. —

Eine vom Apok. sehr bevorzugte Praeposition ist *ἐκ*. Sie findet sich etwa 110mal, während *ἀπό* nur einige 20mal vorkommt. *ἐκ* steht statt des Genetivs partitivus immer in den Wendungen *εἷς ἐκ* 5 5. 6 1. 7 13. 15 7. 17 1. 21 9 (Var.) *μιὰ ἐκ* 6 1. 13 3. Bemerkenswert für den konstanten Sprachgebrauch der Apok. sind ferner die Wendungen 2 10 *βαλεῖ ἐξ ὑμῶν*. 3 9 *δίδωμι ἐκ τῆς συναγωγῆς*. 5 9 *ἠγόρασας ἐκ πάσης φυλῆς*. 11 9 (sogar beim Subject) *ἐκ τῶν λαῶν*. Ferner tritt *ἐκ* für den Gen. ein in den Wendungen *γεμίζειν ἐκ* 8 5. 15 8 (? mit Q Rel.) *πίνειν ἐκ* 14 10 *φαγεῖν ἐκ* 2 7 (dagegen 2 17 der echt griechische Gen. *δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα*) *μεθύειν ἐκ* 17 2. 6 (? A Cs.) (vgl. *βλασφημία ἐκ* 2 9). — Gegenüber *ἀπό* wird *ἐκ* entschieden bevorzugt: *ἐξέρχομαι ἐξ* 9 3. 14 15. 17. 18. 20. 15 6. 16 17 (ℵA Cs.) 18 4. 19 21 vielleicht auch 19 5 (ℵ Cs.), *ἔρχεσθαι ἐκ* 7 14 (A *ἀπό*), *ἐκδικεῖν ἐκ* 6 10 (P Cs. *ἀπό*) 19 2, *κρίνειν ἐκ* 18 20, *ἐξαλείφειν ἐκ* 3 5. 7 17 (ℵ Min. *ἀπό*) 21 4 (mit ℵA 32 die übrigen *ἀπό*), *λαβεῖν ἐκ* 5 7. 6 4. (Cs. *ἀπό*) 10 10. 18 4. — Schwankend ist der Gebrauch bei *ἀγοράζειν ἐκ* 5 9 *ἀπό* 14 3. 4. *πλουτεῖν ἐκ* 18 3. 19 *ἀπό* 18 15. Man beachte endlich den konstanten Wechsel der Praeposition in der Wendung *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ* 3 12. (16 17) 20 9. 21 2. 10. Beim Passivum steht *ἐκ*: 2 11. 3 18. (8 11 *ἀπέθανεν ἐκ*) 9 18. 18 1 (in Vertretung des Dat. instrumentalis).

Seltener steht *ἀπό*, so bei Himmelsrichtungen 7 2. 16 12. 21 13. (12 14. 14 20), *ἀπὸ μακρόθεν* 18 10. 15. 17, bei Zeitbestimmungen 13 8. 16 18. 17 8, im Segenswunsch 1 4, nach *κρύπτειν*. 6 16, *φείγειν* 9 6. 20 11. Beim Passiv. für Dat. instrum. 9 18, für *ὑπό* 6 13 (ℵ 14. 31). 12 6.

Ganz besonders hervorzuheben ist der Gebrauch von *ἐν* für den Dat. instrumentalis. So auch in Wendungen, wo daneben der Dat. vorkommt *ἐν φωνῇ μεγάλῃ* 5 2. 14 7. 9. 15. 18 2. 19 17. *καίεσθαι ἐν πυρί* 16 8. 17 6. *ἐν θείῳ* 19 20. Nach *μίγνυμι* 8 7; vgl. *κεχρυσωμένη ἐν* (?) *χρυσῷ* 18 16 (ℵC Cs.) — Ferner *λύειν* (etc.) *ἐν τῷ αἵματι* 1 5. 5 9. 7 14. *ποιμαίνειν ἐν*

[1]) 6 8. 13 7 *δοῦναι ἐξουσίαν*, aber anders 2 26.
[2]) *κόψονται ἐπ' αὐτόν* 1 7 ist Citat.

ῥάβδῳ. 2 27. 12 5. 19 15. ἀποκτείνω ἐν 2 23. 6 8. 13 10. πολεμεῖν ἐν 2 16. 19 11. ἀδικεῖν ἐν 9 19. κιθαρίζειν ἐν 14 2. πλανᾶν ἐν 19 20. πατάσσειν ἐν 11 6. 19 15 [1]). Ferner in den passiven Wendungen περιβάλλεσθαι ἐν 3 5. 14 4 (sonst 10mal mit dem Accus.). πλανᾶσθαι ἐν 18 23. βασανίζεσθαι ἐν 14 10. κατακαίεσθαι ἐν 18 8. ἐτελέσθη ἐν 15 1 (ℵP Cs.). Der Gebrauch von ἐν ist demnach durchaus überwiegend gegenüber dem des Dat. instrum. Bei Zeitbestimmungen steht gewöhnlich ἐν (wenn nicht der Accus. steht) 1 10. 2 10. 9 6. 10 7. 11 13. 18 8 (über den blossen Dat. bei μιᾷ ὥρᾳ s. oben). Beachtung verdient, dass eine Verwechselung von ἐν und εἰς nur 11 11 εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς nachweisbar ist [2]). Der Apok. gebraucht fast immer γράφειν ἐν τῷ βίβλίῳ (τῇ βίβλῳ) 1 3. 13 8. 20 12. 15. 21 27. 22 18. 19 εἰς nur 1 11 ἐπὶ nur 17 8 (79. 95 ἐν) [3]), während bei καθῆσθαι κατοικεῖν sonst immer ἐπί steht, wird κατοικεῖν einmal 13 12 mit ἐν und καθίζειν 3 21 (bis) mit ἐν, 20 4 mit ἐπί konstruiert [4]). ἕστηκα steht immer mit ἐπί, nur 19 17 mit ἐν, die Wendung ἐν τῇ χειρί (δεξιᾷ) ist die gebräuchliche 1 16. 2 1. 6 5. 7 9. 10 2. 8. 14 14 (vielleicht auch 1 20 A b und 20 1 (ℵ 38), Ausnahmen sind 5 1 ἐπὶ τὴν δεξιάν und die Wendungen χάραγμα ἐπί 13 16. 14 9. 20 4. Dagegen steht ἐπί immer bei κεφαλή und μέτωπον. Regellos wechseln die Verbindungen ἐπὶ τῆς θαλάσσης 5 13. 7 1 und ἐν τῇ θαλάσσῃ 8 9. 16 3. 18 19.

εἰς und ἐπί. Schon oben ist nachgewiesen, dass in der Apk entweder εἰς τὴν γῆν oder ἐπὶ τῆς γῆς gebraucht wird. Demgemäss steht ersteres 6 13. 8 5. 7. 9 1. 12 4. 9. 12 13. 14 19. 16 1. 2 (vgl. 5 6. 9 3); das ist um so auffälliger, als πίπτειν sonst immer mit ἐπί verbunden wird, aber 6 13. 9 1 mit εἰς τὴν γῆν, ἐκχέειν 16 8. 10. 12. 17 mit ἐπὶ aber 16 1. 2 εἰς τὴν γῆν, καταβαίνειν ἐπί 16 21, 13 13 εἰς τὴν γῆν. Bei βάλλειν zeigt der Apok. ein feines Sprachgefühl in dem Wechsel von εἰς und ἐπί 2 10 εἰς φυλακήν. 8 8. 18 21 εἰς τὴν θάλασσαν. 14 19. 19 20. 20 3. 14. 15 εἰς τὴν λίμνον, sogar 2 22 εἰς κλίνην, aber 2 24 ἐφ' ὑμᾶς. 18 19 χοῦν ἐπὶ τὰς κεφαλάς [5]). — Sonst lassen sich für den Wechsel von εἰς und ἐπί nicht überall bestimmte Regeln festlegen.

Hervorzuheben ist endlich die fast vollständige Ver-

[1]) Wahrscheinlich ist auch 21 16 ἐμέτρησεν ἐν zu lesen, wenn auch nur durch p Cs. bezeugt.
[2]) Sonst immer εἰσέρχεσθαι εἰς
[3]) Sonst γράφειν mit ἐπί 2 17. 3 12. 14 1. 17 5. 8. 19 16.
[4]) Sonst findet sich niemals ἐν τῇ.
[5]) Ebenso vgl. τίθημι mit ἐπί 1 17. 10 2.

prängung einer Reihe von Praepositionen aus dem Gebrauch. So findet sich *ὑπό* beim Passiv., wenn 6$_{13}$ mit ℵ 14. 31. *ἀπό* zu lesen ist, nirgends. Der Apok. vermeidet überhaupt volle Passivwendungen. Einmal steht *ὑπό* 6$_8$ an wenig passender Stelle; *παρά* findet sich nur zweimal c. Gen., einmal c. Dat.; *πρός* 5mal c. Acc., einmal c. Dat.; *κατά* c. Gen. 2$_{4. 14. 20}$, c. Accus. in den Wendungen *κατὰ τὰ ἔργα* 2$_{23}$. 18$_{6}$. 20$_{12. 13}$; 4$_8$ *ἓν καθ' ἕν*. 22$_2$ *κατὰ μῆνα*; *περί* nur einmal 15$_6$, *πρό*, *σύν*, *ὑπέρ* überhaupt nicht. Häufiger sind *διά* (c. Gen. nur 2mal) — beachte das Eintreten von *διά* c. Acc. 4$_{11}$ und 12$_{11}$ für den Dat. instrum. — und *μετά*; beachte die Wendung *μετὰ ταῦτα* (10mal) und *ἀκολουθεῖν μετὰ* c. Gen. 6$_8$ (ACP Cs. vg?) und 14$_{13}$[1]) und besonders *λαλεῖν μετά* 1$_{12}$. 4$_1$. 10$_8$. 17$_1$. 21$_{9. 15}$ (vgl. den Gebrauch im Johannesevangelium s. u.). Auch *ἐνώπιον* findet sich häufig (31mal), *ἐναντίον* niemals, *ἔμπροσθεν* 19$_{10}$ (Q *ἐνώπιον*) 22$_8$. Häufig ist noch die Verbindung *ἐν μέσῳ* (*ἐμμέσῳ*). Auch *ἐπάνω* kennt der Apok. 6$_8$. 20$_3$. 9$_{17}$. 20$_{11}$.

Folgen mehrere Substantive auf eine Präposition so wird diese in den meisten Fällen wiederholt; Ausnahmen: 1$_9$. 9$_{18}$. 14$_{10}$. 16$_4$? Ferner die Wendung *ἐκ πάσης φυλῆς* etc. 5$_9$. 10$_{11}$. (14$_6$).

8. Gebrauch des Verbums.

Charakteristisch ist das regellose Schwanken zwischen Praesens und Futurum, und damit verbunden ein sehr starkes Variieren der textlichen Zeugen in dieser Hinsicht. Schon in den Briefen zeigt sich dies Schwanken, auch in den Handschriften (2$_{10. 22. 24. 27}$. 3$_{7. 9}$ vgl. 1$_7$[2]) 2$_{5. 16}$.). Da in der ganzen Apk die Fiktion festgehalten wird, dass der Apok. die Dinge die er weissagt vor Augen sieht, so ist die Schilderung im Futurum eigentlich jedesmal eine Inkonsequenz, ein aus der Rolle fallen[3]), und deshalb wird dieselbe auch niemals konsequent durchgeführt. Besonders charakteristisch ist hier der Wechsel des Tempus in Cap. 11. — In der fortlaufenden Schilderung wechseln Praesens und Aorist regellos. — Der Gebrauch des Imperfectum ist nicht häufig in der Apk, aber wo dasselbe eingeführt wird, geschieht es mit Bedacht. So wird es mit Vorliebe in ausmalenden und erklärenden Relativ-

[1]) Der Dat. steht 14$_{4. 9. 19}$ 14.

[2]) Das Futurum von *ἔρχομαι* scheint der Apok. konsequent zu vermeiden.

[3]) Ausnahmen sind natürlich solche Stellen, in denen der Apok. weissagend vorausgreift z. B. 7 9ff. 13 10. 14 6ff. 17 14ff.

sätzen gebraucht 1 12. 2 14. 6 9, ferner in kleinen schildernden und erklärenden Zwischensätzen; 5 4 καὶ ἔκλαιον. 5 14 καὶ τὰ τέσσερα ζῶα ἔλεγον. 6 8 καὶ ὁ Ἅιδης ἠκολούθει. 10 10 καὶ ἦν ἐν τῷ στόματι γλυκύ. 19 14 καὶ τὰ στρατεύματα . . . ἠκολούθει. 21 15 καὶ ὁ λαλῶν . . . εἶχεν [1]). Selten nur wird das Imperfect in fortlaufenden Schilderungen gebraucht und dann immer bald durch das Praesens abgelöst 9 sff. 13 11ff. Bei κράζειν variieren die Codices sehr stark zwischen Imperf. und Aor. Doch scheint der Apok. das Imperf. überhaupt nicht gebraucht zu haben. Gesichert ist der Aorist 6 10 (> P Cs.). 7 2 (> AP p). 10 3. 18 2. 19 17 (> Q 12. 95). Daher auch wahrscheinlich zu lesen: 18 18 (ACP 35. 87. 95 b vg Tic.). 18 19 (AC 35. vg). Der Praesens steht 7 10 und wahrscheinlich 12 2.

Der Gebrauch des Perfects ist nicht selten in der Apk und fast immer überlegt. Namentlich in den Briefen ist derselbe häufig 2 3 κεκοπίακας? (AC 51 b) 2 4. 5. ἀφῆκας — πέπτωκας 2 27. 3 2. 3 3. 3 8 (anders 2 21) 3 17 (3 20). Sonst seltener z. B. 14 8 18 3. 19 13, (vielleicht auch 16 6 δέδωκας [AC]). Eine Vorliebe zeigt die Apk für εἴληφα (2 27. 3 3.) 5 7. 8 5. 11 17 (ἔλαβον nur 10 10. 17 12 und im Nebensatz 5 8. 20 4.) εἴρηκα 7 14. 19 3. Ferner ist zu vergleichen γέγονεν 16 17 γέγοναν (?) 21 6 (ℵ[c]A 38 Lat.), γέγραπται 13 8. 17 8. Kaum mitzurechnen ist das präsentische ἕστηκα 3 20. 12 1 (seltsamerweise 18 17 ἔστησαν). Das Plusquamperfectum ist nur von ἕστηκα 7 11 gesichert [2]).

Sehr bemerkenswert ist, dass der Apok. fast immer den Infin. Aor. gebraucht. Eine Ausnahme macht βλέπειν, von welchem Verbum der Apok. den Aor. überhaupt nicht bildet [3]) 1 12. 5 3. 4. 9 20 (hier sind auch die folgenden Infinitive durch βλέπειν beeinflusst), ferner 11 6 στρέφειν und vielleicht 13 13 ποιῇ καταβαίνειν, wenn nicht gerade aus diesem Grunde (ἵνα) καταβαίνῃ mit Q Rel. zu lesen ist. Dagegen steht nach μέλλειν in der Regel der Inf. Praes. 1 19 (γίνεσθαι mit ℵA und den meisten Minuskeln zu lesen) 2 10 (bis πάσχειν — βάλλειν) 3 10. 6 11. 8 13. 10 4. 10 7. 12 5. 17 8, vielleicht auch 3 16 mit ℵ ἐμεῖν, hingegen 3 2 ἃ ἔμελλον (Imperf.! doch anders 10 4) ἀποθανεῖν [4]) und 12 4 τῆς μελλούσης τεκεῖν (37. 49. 91. 96. Hipp. τίκτειν).

---

[1]) δύναμαι steht immer im Imperf., ἐδυνήθην kommt nicht vor, beachte den Gebrauch von ἦσαν 4 11. 18 23.

[2]) A liest 17 8 γέγραπτο ℵ (Orig.) 19 13 κέκλητο.

[3]) vgl. 3 18 ἵνα βλέπῃς. 18 9 ὅταν βλέπωσιν, daher ist auch nicht 22 8 (mit A) ἔβλεπον zu lesen.

[4]) Wenn nicht mit Q Rel. eben aus diesem Grunde ἔμελλες ἀποβάλλειν zu lesen ist.

Dem entspricht, dass der Apok. ganz entschieden den Imperativ Aor. bevorzugt, Freilich muss hervorgehoben werden, dass in den Briefen auch das Präsens sehr häufig ist: *μνημόνευε* 2$_5$ 3$_3$ *φοβοῦ* 1$_{17}$ 2$_{10}$ (*φοβήθητε* 14$_7$) *γίνου* 2$_{10}$ 3$_2$ *τήρει* 3$_3$ *κράτει* 3$_{11}$ *ζήλευε* 3$_{19}$ (ℵP Cs. *ζήλωσον*). In den folgenden Kapiteln aber wird das Part. Praes. sehr selten 5$_5$ *κλαῖε*, ferner regelmässig *ἔρχου* 6$_{1.3.5.7}$ 22$_{17}$[1]) *εὐφραίνου* 12$_{12}$ 18$_{20}$, *αἰνεῖτε* 19$_5$. — 11$_1$ ist dagegen vielleicht *ἔγειραι* mit 1. c p. und den meisten Min. zu lesen und 16$_1$ *ἐκχέατε* (gegen ℵACP 1. 12). Demgegenüber steht der Imper. Aor. in denselben Kapiteln etwa 40mal.

Das Tempus in Nebensätzen: *ὅτε* regiert immer den Aorist (14mal), *ὅτι* niemals das Imperfect., *ὅταν* immer (4$_9$ 9$_5$ 11$_7$ 12$_4$ 17$_{10}$ 20$_7$) den Conjunct. Aor. Die Ausnahmen 10$_7$ *ὅταν μέλλῃ* 18$_9$ *ὅταν βλέπωσι* (s. o.!) sind nur Bestätigung andrer Regeln, *ἐάν* regiert immer (6mal) den Conjunct. Aor. *ἄχρις* den Conj. Aor. 2$_{25}$ 7$_3$ 15$_8$ 20$_5$. (17$_{17}$ ℵAP Cs. *ἄχρι τελεσθήσονται*, Q Rel. *τελεσθῶσιν*), *μή* immer (9mal) den Conj. Aor. (8$_{12}$ ändern P Cs.). Ueber den Wechsel von Conj. Aor. und Indic. Fut. nach *ἵνα* und *οὐ μή* s. unten (unter Gebrauch der Conjunctionen). Wo *ἵνα* (*ἵνα μή*) mit dem Conjunctiv steht, steht es mit dem Aor.[2]), nur nach einem Praesens im Hauptsatz auch[3]) mit dem Conj. Praesens. 7$_1$ *κρατοῦντας ἵνα μὴ πνέῃ* (ℵ 87 c *πνεύσῃ*) 11$_6$ *ἔχουσιν ἐξουσίαν . . . κλεῖσαι . . . ἵνα μὴ . . . βρέχῃ* 12$_6$ *ὅπου ἔχει . . . τόπον . . . ἵνα τρέφωσιν* 16$_{15}$ *μακάριος ὁ . . . τηρῶν . . . ἵνα μὴ . . . περιπατῇ*. 21$_{23}$ *οὐ χρείαν ἔχει . . . ἵνα φαίνωσιν*. Aber 20$_3$ bei *ἐσφράγισεν*. — *ἵνα μὴ πλανήσῃ* (ℵA 1. 79. 95. a b.)[4]).

Sehr bemerkenswert ist endlich das sehr häufige Fehlen der Copula, fast regelmässig ist dasselbe in den einfach aneinander gereihten schildernden Hauptsätzen. Aber die Copula fehlt auch in Relativsätzen z. B. 1$_4$ *ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ* 2$_{13}$ (2$_{20}$?) 3$_{12}$? 5$_{13}$ 9$_{11}$ 20$_{10}$, bei Ausrufen 5$_2$ (*τίς ἄξιος ἀνοῖξαι*) 15$_3$ 16$_7$ (in allen Doxologieen). Bemerke

---

[1]) Das Praesens in *ὕπαγε* 10$_8$. 16$_1$ *ὅρα μή* 22$_9$ rechnet selbstverständlich nicht mit.

[3]) Es steht auch nach einem Praesens der Aor. Conj. 2$_{10}$ 3$_{11}$ (22$_{14}$).

[2]) Wenn 3$_{18}$ nach (*ἵνα*) *πλουτήσῃς . . . περιβάλῃ . . . μὴ φανερωθῇ . . .* ein *βλέπῃς* steht, so ist der Grund dafür oben angegeben.

[4]) 12$_{14}$ *ἐδόθησαν ἵνα πέτηται* erklärt sich daraus, dass der Apok. wahrscheinlich kein Praeteritum von *πέταμαι* kannte, vgl. übrigens auch die Variante 13$_{13}$ *ποιεῖ . . . ἵνα καὶ πῦρ καταβαίνῃ* (Q Rel.).

noch 1 16 *καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ, ὡς ὁ ἥλιος φαίνει*, vielleicht ist auch 6 13 zu lesen *ὡς συκῆ βάλλουσα* (sc. *ἐστιν*).

9. Gebrauch der Conjunctionen.

Bemerkenswert ist, dass *ὅτως* in der Apk überhaupt nicht vorkommt, *εἰ* findet sich nur 11 5 (bis), *ἐάν* 2 5. 22. 3 3. 20 22 18. 19. *ἐάν* findet sich wie sonst im NT. schon in Verbindung mit andern Conjunctionen und dem Relativpronomen 3 19 *ὅσους ἐάν* (ℵ 36 *ἄν*) 11 6 *ὁσάκις ἐάν* (C 38 Hipp. *ἄν*). 13 15 *ὅσοι ἐάν* (ℵ Min. Hipp. *ἄν*) und vielleicht 14 4 (mit Q Rel. Or.), *ἄχρι* (*ἄχρις οὗ*) steht als Conjunction (nie als Praep.) im allein herrschenden Gebrauch (*ἄχρις οὗ* 2mal, *ἄχρις* als Conj. viermal) gegenüber *ἕως* (*μέχρις*)[3]).

Ueber das Tempus in Nebensätzen ist oben bereits die Rede gewesen. Es muss hier noch über den Gebrauch des Modus gehandelt werden. *ἄχρις* (*ἄχρις οὗ*) regiert immer den Conj. Aor., daher ist wohl auch 17 17 mit Q Rel. *ἄχρι τελεσθῶσιν* (nicht *τελεσθήσονται*) zu lesen. *ἐάν* regiert immer den Conj. Aor., ebenso steht derselbe nach *ἄν* (*ἐάν*) (2 25 ist *ἥξω* als Conj. Aor. von *ἧξα* anzusehen (Schmiedel 13. 10 2); ebenso steht *ὅταν* immer mit Conj. Aor. 4 9 könnte das zweifelhaft sein, da AP Cs. [1. 2.] 38 *ὅταν δώσουσιν* lesen, und nur eine Reihe von Minuskeln die regelrechte Construction *ὅταν δῶσιν*. Aber nach Schmiedel (14 9) ist hier mit ℵQ 7. 12. 4. 6. 32. 9. 92 b der spätere Aor. Conj. *ὅταν δώσωσιν* (von *ἔδωσα*!) zu lesen[4]), *μή* regiert immer den Conj. (Aor.), *οὐ μή* steht 12mal mit dem Conj. Aor. Daher ist auch 3 3 *οὐ μὴ γνῶς* mit ACP Cs. 9 6 *οὐ μὴ εὕρωσιν* mit AP Cs. [2. 3. 4.] harl und wahrscheinlich 19 14 *οὐ μὴ εὑρῇς* mit Q und fast sämtlichen Min. (einige lesen *εὑρήσεις*) und Prim. zu lesen (statt *εὑρήσουσιν*). Ein Wechsel zwischen Conj. Aor. und Ind. Fut.[5]) findet nur nach *ἵνα*, *ἵνα μή* statt. Aber auch hier lässt sich eine gewisse Regelmässigkeit nachweisen. So steht der Ind. Fut. nach *ἐδόθη* 6 1 *ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν* AC 36 8 3 *ἵνα δώσει* ℵAC 95 Cs. [1. 2. 4.] 9 5 *ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν*[6])

---

[1]) vgl. noch 14 4 *οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ*, auch 13 18 21 18, an allen diesen Stellen zeigen sich Varianten in den Handschriften.

[2]) *ἄν* findet sich noch 2 26 *ἄχρις οὗ ἄν*.

[3]) *ἕως* kommt nur in der Wendung *ἕως πότε* 6 11 vor.

[4]) 2 22 lesen ℵA *ἐὰν μὴ μετανοήσουσιν* 11 6 C *ἐὰν θελήσουσι* 14 4 *ὅπου ἐὰν ὑπάγει* AC 7. 16. 28. 36. 87. b. 13 15 *ὅσοι ἐὰν προσκυνήσουσι* ℵ 7. 14. 31. 6. 42. b sämtliche Varianten sind nicht zu acceptieren.

[5]) Betreffs des textkritischen Thatbestandes s. Studien 30f.

[6]) Der Conj. an erster Stelle steht wohl des *μή* wegen. 19 8 steht nach einem *ἐδόθη* der Conj.

. . . *ἀλλ' ἵνα βασανίσθησονται* ℵAP 38 Cs.[1]. Ferner 3[9] *ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν — προσκυνήσουσιν* (ℵACP Min.). Dementsprechend 13[12] *ποεῖ . . . ἵνα προσκυνήσουσιν* (anders 13[16], wenn nicht mit einigen Minuskeln hier *ποιεῖ ἵνα δώσουσιν* und mit PQ Min. dann *ἵνα μὴ τίς δύναται* zu lesen ist. 13[13] ist die richtige Lesart kaum festzustellen), vielleicht ist noch zu lesen 9[4] *ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν* A 36 und 6[11] *ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα ἀναπαύσονται* A (Gregory) PQ Cs.[1.2]. 8. 13. 98. Endlich findet sich die merkwürdige Wendung 22[14] *μακάριοι οἱ ποιοῦντες. — ἵνα*[1]) *ἔσται ἡ ἐξουσία*, Und demgemäss ist auch wohl 14[13] *ἵνα ἀναπαήσονται* mit ℵACQ 7. 16. 28. 50 Cs.[1] zu lesen; diese Wendung ist dann von dem vorausgehenden *μακάριοι* abhängig zu denken, und das *ναὶ λέγει τὸ πνεῦμα* in Parenthese zu setzen[2]).

10. Gebrauch der Partikel.

Hier zeigt die Apk den Charakter einer ausserordentlichen Dürftigkeit. Asyndeta sind, da man die einfache Aneinanderreihung der Sätze in fortlaufenden Schilderungen nicht als solche rechnen kann, im ganzen selten[3]), aber mit erdrückender Regelmässigkeit herrscht in der Apk die Partikel *καί*[4]). In den Briefen zeigt sich ein etwas bunteres Bild, *δέ* findet sich hier 3mal (im ganzen übrigen Teil der Schrift noch 2(3)mal), *ἀλλά* 9mal (sonst 4mal). *ὄφελον* (3[15]) *πλήν* (2[28]) *οὖν* (6mal)[5]) kommen nur hier vor. *γάρ* ist etwas häufiger, namentlich in kurzen Zwischensätzen und Nebenbemerkungen 1[3] 3[2] 13[18] 14[4]f. 16[14] 19[8] 19[10] 21[25] 22[10]. Sonst ist der Gebrauch von *ὅτι* sehr viel häufiger. — Worte wie *πάντοτε πώποτε οὐδέποτε οὐδέπω* (*κάθως*) *μέντοι*, sogar *μέν* und *τε* finden sich in der Apk nirgends (Kolthoff). — Die Verdoppelung der Negation ist sehr selten, ausser dem häufig vorkommenden *οὐ μή*, findet sich 7[16] ein *οὐδέ μή*.

---

[1]) Das *ἵνα* gewinnt in diesem Gebrauch fast die Bedeutung von *ὅτι*.

[2]) Auch sonst variieren die Codices (namentlich ℵ) noch mannigfaltig. Jedoch scheint sonst nirgends ein Grund vorhanden zu sein, einen Indic. Fut. in den Text aufzunehmen.

[3]) S. z. B. 1[10. 20] 7[15. 16] 9[11] (11[4]) 14[5], beachte auch die Wendungen 15[6] *λίνον καθαρὸν λαμπρόν* 19[8] *βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν* 22[16] *ὁ ἀστὴρ ὁ πρωϊνος ὁ λαμπρός*.

[4]) Beachte noch die Formel *μετὰ ταῦτα* (9mal, einmal *μετὰ τοῦτο*).

[5]) *οὖν* steht niemals einfach überleitend, sondern immer folgernd (Kolthoff 89).

Zu bemerken ist, dass nach einem einfachen *οὐ* in der Apok. immer *οὐδέ* steht 5_3 (dreimal mit ACP Cs.) 7_{16} 9_4 (> P Cs.[1]) 9_{20} (ℵQ 14. 38. 92, die meisten übrigen haben *οὐ, οὔτε* AP Cs.[1]) 20_4 (> Cs.) 21_{23}. Ausnahmen 5_4 (*οὔτε βλέπειν*, doch lässt gerade der Hauptzeuge für *οὐδέ* im vorigen Vers den Vers 4 ganz aus), und 9_{21} *καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φονῶν . . . οὔτε*. Dagegen steht regelrecht *οὔτε — οὔτε* $3_{15.\ 16}$. 9_{20}. 21_4. — Doch braucht der Apok. immer *μήτε*. niemals *μηδέ*. Der Apok. gebraucht immer *ὡς* (nie *ὡσεί καθώς* etc.), *ὡσεί* ist einigemale von den Handschriften eingebracht[1]) *ὥσπερ* steht einmal, 10_3[2]). Besonders dem Apok. eigentümlich ist der manirierte Gebrauch von *ὡς*, so z. B. 1_{10} (15). $4_{1.\ 6.}$ (7). 5_{11}. 6_6. 13_3. (= 5_6). 14_2 ter 14_3 (? hier hat das *ὡς* kaum einen Sinn) 19_1. 19_6 ter u. ö. Natürlich ändern hier die Handschriften mannigfach, namentlich die altlateinische Uebersetzung lässt dies *ὡς* oft fort (vgl. $4_{6.\ 7.}$ $5_{11.}$ 6_6. $14_{2.\ 3}$ (16_{21}) $19_{1.\ 6}$ (19_{12}).

11. Gebrauch des Artikels.

Hervorzuheben ist, dass bei Eigennamen kein Artikel steht ($2_{14.\ 20.}$ 5_5. 7_4ff. $9_{14.}$ 14_8. 16_{19}. $17_{5.\ 6.}$ $18_{2.\ 10.\ 21.}$ $21_{2.\ 13.}$ 22_{16}). Auch 3_7 ist *τὴν κλεῖν Δαυείδ* mit AC zu lesen, ebenso 16_{12} *ἐπὶ τὸν ποταμὸν τόν μέγαν* [+ *τόν* AC Cs.] *Εὐφράτην*; dagegen kaum 2_{15} *τὰ ἔργα Νικολαιτῶν* mit ℵ Cs., da auch 2_6 *ἔργα τῶν Νικολαιτῶν* steht. 2_{14} ist vielleicht mit Q (ℵ? s. Ti.) *Βαλάκ* ohne Artikel zu lesen (die übrigen Handschriften variieren zwischen *τῷ* und *τὸν Βαλάκ*[3]).

Ist ein Substantiv mit einem Genitiv verbunden, so stehen (wie sonst) regierendes und regiertes Wort entweder beide mit dem Artikel, oder beide ohne Artikel. Eine Ausnahme macht die Wendung *ἐκ χειρός*: 8_4 *ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου*. 22_2 steht *εἰς θεραπείαν τῶν* (? > ℵ) *ἐθνῶν*. Dagegen ist 9_{11} *τὸν* (> Q Rel.) *ἄγγελον τῆς ἀβύσσου*. 15_3 *τοῦ* (> Q Rel.) *δούλου τοῦ θεοῦ*. 17_3 wahrscheinlich *γέμοντα* (nicht *γέμον τά*) *ὀνόματα βλασφημίας* zu lesen.

Das immer nachgestellte Adject. hat den (wiederholten) Artikel vor sich, wenn das Substantiv denselben vor sich hat. Schwankungen der Handschriften sind vorhanden bei Participien.

---

[1]) 1_{14} CP Cs. 1. 2. 3. 13_3 Q Rel., in ℵ 1_{17}. $16_{3.\ 13.}$

[2]) 9_2 liest Cs. *ὥσπερ*.

[3]) Unter diese Regel fallen auch wohl: *υἱοὶ Ἰσραήλ* 21_{13} *τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν* (Cs. + *τῶν*) *Ἰσραήλ* 7_4 *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ*. *θάνατος* hat dagegen immer den Artikel, daher auch wohl 21_4 (gegen ℵ 38. 47 Ir.).

Doch lies 8 6 *οἱ ἄγγελοι οἱ* (> 36 b) *ἔχοντες.* 9 15 *οἱ ἀγγ. οἱ* (ℵ 41. 90. 8. >) *ἡτοιμασμένοι.* 11 4 *αἱ δύο λυχνίαι αἱ* (ℵ). 15 6 *οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ* (> ℵPQ 1. 48. 79). 17 18 *ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ* (ℵ 50. 94. 95). 21 9 *τὰς φιάλας τάς* (? mit Cs., > Q Rel., ℵAP 12. 79 b *τῶν γεμόντων*). Daher ist es noch die Frage, ob nicht 5 6 mit 7. 8. 9. 13. 16 (1. 79 a b) *τὰ ἑπτὰ πνεύματα „τὰ“ ἀποστελλόμενα (ἀπεσταλμένα)* zu lesen ist. Zu bemerken ist, dass A hier eine singuläre Lesart hat, und ℵ mit Konsequenz den Artikel wegzulassen scheint. 19 9 ist zu lesen *οὗτοι οἱ λόγοι οἱ* (mit A 4. 48) *ἀληθινοὶ* und *οἱ λ. οἱ ἀλ.* als Substant. mit seinem Adj. zu betrachten. — Eine umgekehrte Abweichung von der Regel findet sich 15 1 *πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας*, und vielleicht ist demgemäss 21 9 *[τῶν* > Q al.[20]*] ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων* zu lesen.

Dieselbe Regel gilt für nachgestellte Praepositionalbestimmungen 5 5 *ὁ λέων ὁ* (> ℵ 14. 28) *ἐκ τῆς φυλῆς.* 8 3 *τὸ θυσιαστήριον . . τὸ* (> ℵ) *ἐνώπιον.* 11 16 *πρεσβύτεροι οἱ* (> AQ 1. 7. 12. 4. 46. 92. 95b). 11 19 *ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ* (mit ACP 14. 35. 38. 87. 92. 95 arm. c) *ἐν τῷ οὐρανῷ.* 8 9 *τῶν κτισμάτων τῶν* (> Q Rel.) *ἐν τῇ θαλάσσῃ.* 16 3 *πᾶσα ψυχὴ τὰ* (mit ACb; *των* 95 ↄ); *ἐν τῇ θαλάσσῃ.* 19 14 *τὰ στρατεύματα τὰ* (mit AP 30. 32. 47. 48. 49. 50. 51. 91. 95 c) *ἐν τῷ οὐρανῷ.* 20 8 *τὰ ἔθνη τὰ* (> ℵ 14. 29. 35. 87. 92). Daher ist vielleicht mit ℵ, gerade weil hier sonst fast immer der Artikel weggelassen ist, 2 9 *τὴν βλασφημίαν* + *τὴν ″ ἐκ τῶν λεγόντων* zu lesen[1]). Wenn 15 5 *ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρ.* steht, so ist die Auslassung des Artikels durch die weite Trennung des *ἐν τῷ οὐρανῷ* von dem regierenden Subjekt begründet.

Echt griechisch ist die Wendung 2 18 *ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμούς.* 4 7 *ὁ ἔχων τὸ πρόσωπον.* — *πᾶς* im Singular steht ohne folgenden Artikel in der Bedeutung »jeder«. Ausnahme: 18 17 *πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων.* 21 27 *πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν.* 22 18 *παντὶ τῷ* (> Cs.) *ἀκούοντι.* Hingegen steht *πᾶς* im Plural ausnahmslos mit Artikel 19 20 lies *πάντων, — ἐλευθέρων τε καὶ δούλων*[2]).

Besonders ist noch hervorzuheben, dass der Apok. die in der sonstigen apokalyptischen Tradition geläufigen Begriffe und Wendungen sofort mit dem bestimmten Artikel einführt. 4 5. (1 5.) *ἃ εἰσι τὰ ἑπτὰ πνεύματα.* 10 1 *ἡ* (> P Cs.) *ἶρις.* 10 3 *αἱ ἑπτὰ βρονταί* (> ℵ* 1. 4. 7. 18 p. arm.) 11 3 *δώσω*

[1]) Beachte, dass P Cs. arm. aeth. das *ἐκ* fortlassen.

[2]) Bemerke noch, dass die Apok. immer *κύριος ὁ θεός* (nicht *ὁ κύριος*) schreibt. Daher ist auch 22 6 mit ℵA 35. 92 so zu lesen.

τοῖς δυσὶ μάρτυσι. 11 4 *αἱ ἐλαῖαι — λυχνίαι.* 11 9 [1]) *καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν.* 12 14 *αἱ* (ACP Cs. [1]. [2]. 7. 95) *δύο πτέρυγες τοῦ* (> ℵ arm.) *ἀετοῦ τοῦ μεγάλου.* 14 1 *τὸ* (> P Cs. arm.) *ἀρνίον.* 16 12 *τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου.* Deshalb ist auch wahrscheinlich zu lesen 4 4 *τοὺς εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους* (Q Rel.). 13 14 *τὴν* (mit ACP Cs. Hipp.) *πληγὴν τῆς μαχαίρης.* 17 1 *ἐπὶ τῶν* (Q Rel.) *ὑδάτων τῶν πολλῶν.* 20 4 *τὰ* (Q Rel.) *χίλια ἔτη* [2]).

Schwankungen im Gebrauch des Artikels zeigen sich in kurzen präpositionalen Wendungen, *ἄχρι θανάτου* (*εἰς — ον*) 2 10. 12 11 (13 3) [3]). *εἰς πόλεμον* 9 7. 9 aber *εἰς τὸν πόλεμον* 16 14. 20 8 (ℵ Cs. ändern an den beiden Stellen), vgl. *ποιῆσαι πόλεμον* 11 7. (12 7) 12 17. 13 7 aber *ποιῆσαι τὸν* (> P Cs.) *πόλεμον* 19 19. — Auch 20 11 ist wahrscheinlich *οὐ ἀπὸ* „*τοῦ*“ (ℵAP 38. 95) *προσώπου* zu lesen.

Sehr wechselnd ist der Gebrauch des Artikels (wie im ganzen neuen Testament) beim Prädikat. Beim Prädikatsadjektiv steht allerdings der Artikel nur einigemal und mit besondrer Absichtlichkeit. 2 23 *ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν.* 3 17 *σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος* [4]. Beim Prädikatssubstantiv werden die oben angegebenen Regeln gewahrt, so steht der Artikel bei bestimmten und bekannten Grössen, z. B. 4 5. 5 6 *ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα* [5]) immer in den Wendungen *ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ Ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* [6]) (1 8. 17. 21 6. 22 13. 16). Ebenso steht der Artikel bei einem durch ein Adjektiv oder einen Genitiv bestimmten Subst. 19 8. 9. 10. 17 18. 18 23. 20 11 21 8 [7]). Demgemäss auch 5 8 *αἵ εἰσιν αἱ* (> ℵ Cs.[4] 14. 92. 6. 26. 30. 31. 32. 40. 90. 94. 95. 97. 98) und 21 22 *ὁ θεὸς . . . ὁ* (mit A) *ναὸς αὐτῆς ἐστιν.* 21 12 *ἅ ἐστιν τὰ* (> Q al.[15]) *ὀνόματα τῶν δώδεκα φυλῶν* [8]).

Entschieden ungewöhnlich ist der Prädikatsartikel bei Eigennamen in folgenden Verbindungen: 6 8 *ὄνομα αὐτῷ ὁ*

[1]) 11 11 ist deshalb auch (cf. 11 8) *μετὰ* „*τὰς*“ (> ℵ P Cs. arm.) *τρεῖς ἡμέρας,* 11 16 *οἱ* (> ℵ A) *εἴκοσι τέσσ.* zu lesen.

[2]) vgl. 20 3; auch 20 6 lies *τὰ χίλια ἔτη* mit ℵQ 14. 8. 38. 47. 92 c.

[3]) vgl. Verbindungen mit *ἐν: ἐν θανάτῳ* 2 23. 6 8 (*ἐν λιμῷ*), *ἐν πυρὶ καὶ θείῳ* etc.

[4]) Vielleicht 17 11 *αὐτὸς ὁ* (mit ℵ Min.) *ὀγδοός ἐστιν* (»der bestimmte achte«).

[5]) Anders z. B. 13 18. 14 4. 16 14 (*εἰσὶ γὰρ πνεύματα*) 17 9. 10. 12. 15.

[6]) Merkwürdig ist demgegenüber das *κύριος κυρίων ἐστί* 17 14.

[7]) Ausnahmen von dieser Regel sind: 1 20 *ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησ. εἰσιν* 2 9 *οὐκ εἰσὶ ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* 20 6 *ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ* (cf. 21 3. 19 10. 22 9).

[8]) Auch nach dem hinweisenden *οὗτος* steht der Prädikatsartikel 7 14. 14 4 (bis) 19 9.

(> ℵC 16. 95. Cs.[3]) *θάνατος* 8 11 *τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται ὁ* (> ℵ 1. 7. 14. 36. 38 a b p) *ἄψινθος* 12 9 *ὁ καλούμενος ὁ* (ℵACP 1. 95 b p) *διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς* 19 13 *κέκληται ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* 20 2 *ὅ ἐστιν ὁ* (ℵ 14. 38. 79. 97) *διάβολος καὶ ὁ* (> P Cs.) *σατανᾶς.*

Die Wiederholung des Artikels vor mehreren Subst. ist die überwiegende Regel. Sie unterbleibt in der Regel, wo ein und dieselbe Person durch mehrere Worte bezeichnet ist. 1 6 *τῷ θεῷ καὶ πατρί* cf. 1 9. 3 7. 3 14 (*ὁ πιστὸς καὶ* [+ *ὁ* nur ℵC 2] *ἀληθινός*) 3 16. 6 10. 11 9. 12 17. In eigentlichen längeren Aufzählungen wird der Artikel hier und da (1 9. 5 12. 9 15. 14 6), fortgelassen. Dagegen ist zu lesen 17 13 *τὴν δύναμιν καὶ τὴν* (> AQ Rel.) *ἐξουσίαν* 18 14 *τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ* (> C 79 p) *λαμπρά* 20 8 *τὸν Γὼγ καὶ τὸν* (> ℵA 1. 79 a) *Μαγώγ.* 20 10 *τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ* (ℵ 7. 13. 16. 18. 32. 33. 95 Cs. [1]. [2]. [3]) *θείου*[1]).

12. Wortstellung.

Hier lassen sich ebenfalls aufs bestimmteste einige Regeln aufstellen. Die Wortstellung ist nämlich stark hebraisierend. In der Mehrzahl der Fälle steht das Verbum vor seinem Substantiv, fast immer aber vor dem Objekt. Das Substantiv steht fast immer vor seinem Attribut, nur Zahlworte machen durchgehend eine Ausnahme. Eine Praepositionalbestimmung steht so gut wie nie zwischen Artikel und Substantiv. Diese Regeln für die Wortstellung sind so stabil, dass man wenn irgendwo so hier einen statistischen Massstab dafür hat, ob und wo etwa fremde litterarische Einflüsse in der Apk vorliegen. Die Ausnahmen von diesen Regeln werden daher bei Gelegenheit der Besprechung der einzelnen Capitelgruppen, in denen man etwa selbständige Quellen vermuten könnte, besprochen werden (vgl. vor allem den Excurs zu Cap. 11).

III. Sonstiger Sprachgebrauch und Wortschatz.

Um nicht zu weitläufig zu werden, will ich hier nur die Hauptsachen hervorheben. Es finden sich in der Apk eine ganze Menge bestimmter geprägter Wendungen, die fortwährend wiederkehren und der Schrift ihr gleichmässiges Kolorit verleihen. So gebraucht der Apokalyptiker, nachdem er in der feierlichen Einleitung 1 1. 2. 5 *Ἰησοῦς Χριστός* gesagt

[1]) ℵ lässt den wiederholten Artikel sonst gerne fort 4 11. 6 15. 11 18. 13 16. 20 12.

hat, ausnahmslos nur *Ἰησοῦς* (11mal) oder *Χριστός* (4mal). Dahin gehören ferner die Wendungen *λόγος τοῦ θεοῦ καὶ μαρτυρία Ἰησοῦ* 1 2. 9. 6 9. (11 3. 7.) 12 11. (17.) (19 10) 20 4; *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* 1 5. 2 13. 3 14; *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* 1 8. 4 8. 11 17. 15 3. 16 7 (16 14) 19 6. 15. 21 22; *οἶνος τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς (τῆς πορνείας)* 14 8. 10. 16 19. 17 2. 18 3. 19 15; *ζῶν (εἰς τοὺς αἰῶνας) τῶν αἰώνων* 4 9. 10 (5 14) 7 2. 10 6. 15 7; *λιμνὴ τοῦ πυρός (καὶ θείου)* (14 10.) 19 20. 20 10. 14. 15; *φυλαὶ γλῶσσαι λαοὶ ἔθνη* 5 9. 7 9 (10 11) 11 9. 13 7. 14 6 (17 15); *βίβλος (βιβλίον) τῆς ζωῆς* 3 5. 13 8. 17 8. 20 15. 21 27; eine Reihe sehr ähnlicher Aufzählungen der verschiedenen Klassen von Menschen 6 15. 11 18. 13 16. 19 5. 18. 20 12 (beachte besonders die Formel *μικροὶ καὶ μεγάλοι*); *προφῆται — ἅγιοι* 11 18. 16 6 (18 20) 18 24; Verbindungen mit *ἀληθινός (ἅγιος — ἀλ., πιστὸς — ἀλ. δίκαιος — ἀλ.)* 3 7. 14. 6 10. 15 3. 16 7. 19 2 (19 9) 19 11. 21 5 22 6; man beachte ferner die eingestreuten Seligpreisungen (*μακάριος* etc.) 1 3. 14 13. 16 15. 19 9. 20 6. 22 7. 14 und Doxologieen 1 6. 4 9. 5 9. 5 12f. 7 12. 14 3. 15 3. 19 1. 7; die mit dem hinweisenden *ὧδε* eingeführten Formeln 13 10. 18. 14 12. 17 9; *ἦλθεν ἡ ἡμέρα (ὀργή, ὥρα)* 6 17. 11 18. 14 7. 15. 18 10. 19 7; *βρονταὶ φωναὶ ἀστραπαί (σεισμός)* 4 5. 8 5. 11 19. 16 18; *πηγαὶ ὑδάτων* 7 17. 8 10. 14 7. 16 4 (21 6) (22 1. 17); *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* 1 4. 8. 4 8. 11 17. 16 5; die Aufzählung *οὐρανός, γῆ, ὑποκάτω τῆς γῆς*; über *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ* war schon oben die Rede. — Von einzelnen Worten hebe ich noch folgende hervor: *δοῦλος* in prägnantem Sinn 1 1 bis 10 7. 11 18. 15 3. 22 6 (beachte die Verbindung *οἱ δοῦλοι οἱ προφῆται*); *δεικνύειν* 1 1. 4 1. 17 1. 21 9f. 22 1. 6. 8.; *τηρεῖν* 1 3. 2 26. 3 8. 8. 10 bis 12 17. 14 12 (16 15) 22 7. 9. Hierher gehört auch noch der Gebrauch von *ἀρνίον*, mit dem es allerdings eine besondre Bewandnis hat. — Diese gleiche Sprachfärbung erstreckt sich über das ganze Buch, wenn sie sich auch in einzelnen Versen und längeren Partieen besonders zeigt (s. namentlich 11 17—19 etc.)

Zum Schluss wäre noch zu erwähnen, dass der Stil der Apk sein Gepräge durch eine gewisse monotone und namentlich in Wiederholungen sich ergehende Breite erhält. Der Artikel und die Präpositionen vor mehreren Subst. werden fast immer wiederholt, ebenso oft das regierende Wort vor mehreren regierten Worten. Ganze Wendungen werden noch einmal wieder aufgenommen, in der Negation wiederholt, hebräischer Parallelismus ist nicht selten[1]).

---

[1]) Ueber Spuren direkter Uebersetzung aus dem Hebräischen, wird bei den einzelnen Abschnitten gehandelt werden.

Anhang.

Die Sprachverwandtschaft der Apk mit den übrigen Schriften der johanneischen Litteratur.

Die Verschiedenheit des Sprachcharakters von Evangelium und Briefen auf der einen, der Apk auf der andern Seite ist in weiten Kreisen so unbedingt zugestanden, dass es sich nicht der Mühe verlohnt, hier noch einmal alles Material zu sammeln. Ich verweise auf die Zusammenstellungen bei Lücke und Ewald [1]).

Hingegen ist es ungleich wichtiger, darauf zu achten, wie bei aller Verschiedenheit doch wieder eine gewisse merkwürdige Uebereinstimmung, namentlich in der Wahl der Bilder und im Wortschatz vorliegt. — Dass irgend eine litterarische Beziehung zwischen der Apk, wie sie uns jetzt vorliegt, und dem übrigen johanneischen Schriftenkreis obwaltet, beweist [2]) für sich allein schon die Erwähnung des Logos 19 13. Auch, dass Christus im Evangelium und in Apk das Lamm genannt wird, ist sehr bemerkenswert, wenn auch dort ἀμνός und hier ἀρνίον gebraucht wird. Hier wie dort wird das Bild des lebendigen Wassers gebraucht. Ev ὕδωρ ζῶν 4 10f. 7 38 Apk ὕδωρ ζωῆς 21 6. 22 17 (vgl. πηγαὶ ὑδάτων Apk 8 10 u. ö. πηγὴ ὕδατος Ev 4 14, ποταμοὶ ὕδατος 7 38). Das Bild des Hirten findet sich Ev 10 1ff. 27. 28. 21 16 Apk 7 17 (anders gewandt 2 27. 12 5. 19 15). Zur Polemik gegen den Tempel 21 22 ist zu vergleichen Ev 4 21 [3]).

Gemeinsame sprachliche Eigentümlichkeiten im einzelnen finden sich seltener. Man könnte hier den häufigen Gebrauch des ἐκ partitivus nennen (s. o. S. 194 und Ev 1 35. 41. 3 1. 12 4. 13 21. 23. 16 17 (εἶπον οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν) 20 24. 21 2. Was den sonstigen Gebrauch der Präposition betrifft, vergleiche

---

[1]) Uebersicht über die Litteratur bei Lücke 662, vgl. Leonhard Twells vindiciae (s. o. S. 30). J. D. Schulze, schriftstellerischer Charakter des Johannes. 63ff. Duncker-Curtius, Specimen de apoc. ab indole, doctrina et scribendi genere J. apost. non abhorrente, besonders Kolthoff (nicht Kalthoff), Apoc. Joanni apost. vindicata. Hafniae 1834. Dagegen Ewald I Proleg. 67ff. Lücke 662ff. Zu vergleichen ist noch Dannemann: Wer ist der Verf. der Offenb. Joh.? 1841. Wertvolles, aber nicht genügend gesichtetes Materiel bietet B. Weiss, die Joh.-Apk. Texte u. Unters. VII.

[2]) vgl. andre Berührungspunkte oben S. 50.

[3]) Es ist ferner beachtenswert, dass sich Apk 1 7 und Ev 19 37 dieselbe Form des Citats Sach 12 10 (nach dem hebräischen Text, gegen die LXX) findet.

πρός c. Dat. 1 13. Ev 18 16. 20 11 f. (Lk 19 37. Mk 5 11), ἀνά 4 8. Ev 2 6 (Mk 6 40 Mt 20 9). ἀπὸ σταδίων 14 20 Ev 11 18. (Apk 21 16). Ferner vergleiche man zu dem merkwürdigen Gebrauch von ἵνα Apk 14 13 [1]) 22 14 (s. o. S. 200) die überraschenden Parallelen Ev 8 56 ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ 9 2 τίς ἥμαρτεν ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ 11 15 χαίρω δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε, — ferner χρόνος (ὥρα) ἵνα 2 21 Ev 12 23. 13 1. 16 32, ποιεῖ σημεῖα μεγάλα ἵνα 13 13 Ev 15 13 Ep 1 9. 3 1.

Irreguläre Satzkonstruktionen, die ja der Apk ihr Gepräge geben, sind auch im Evangelium gar nicht so selten, vgl. z. B. Ev 6 39. 17 2, die aufgelöste Participialkonstruktion Apk 1 6 mit Ev 1 32. 5 44 Ep II 2, Ap 2 26 mit Ev 15 2 καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτό, 18 11 τὸ ποτήριον οὐ μὴ πίω αὐτό, zu Apk 3 9 ποιήσω αὐτοὺς ἵνα Ev 4 34. 5 10., zur Relativkonstruktion Apk 1 11. 4 1. 10 8 Ep 2 25. Beachte endlich auch noch das begründende ὅστις Apk 1 7 Ev 8 53 Ep 1 2.

Ferner sind folgende gleichmässig wiederkehrende Verbalverbindungen beachtenswert. θαυμάζειν διά Apk 17 7 Ev 1 21 (Mk 6 6); λαλεῖν μετά τινος Apk 1 12. 4 1. 10 8. 17 1. 21 9. 15 Ev 4 27. 9 37. 14 30 (sonst Mk 6 50); ἀκολουθεῖν μετά Apk 6 8. 14 13 Ev 9 40. Der Wechsel der Konstruktion von προσκυνεῖν c. Dat. und c. Akkus. kommt auch im Ev. vor, sonst wird προσκυνεῖν mit dem Dat. konstruiert; zu προσκυνεῖν ἐν Apk 11 1 vgl. Joh 8 20 ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ.

Grössere Verwandtschaft noch zeigt der Sprachschatz der Briefe: ἀληθινός Apk 10mal, Ev 9mal, Ep 4mal, sonst im NT 6mal; ἄπαρτι Apk 14 13 Ev (1 52) 13 19. 14 7, sonst Mt 23 39. 26 64; δείκνυμι (δεικνύω) im feierlichen Sinn des Offenbarens Apk 1 1. 21 9 f. 22 8 Ev 2 18. 14 8. 20 20; ἐβραιστί 9 11. 16 16 Ev 5 2 19 13. 17. 20; εἰ δὲ μή 2 5. 16 Ev 14 2. 11 (hier nach affirmativen Sätzen, nach negativen Mk 2 21 f.); κεῖσθαι = positum esse 4 2 Ev 2 6. 19 29. 20 12; κοπιάω (im Sinne von ermüden) 2 3 Ev 4 6 (Mt 11 28); λαμβάνω (= günstig aufnehmen) 3 2 Ev 3 11. 33. 12 48. 14 17. 17 8 (Mt 13 20 Mk 4 16); μακάριος Apk öfter, Ev 20 29 (Mt 5 3 ff. Lk 1 12); μέρος ἔχειν 20 6 (ἐν), Ev 13 8 (μετά); μετὰ ταῦτα Apk 9mal, Ev 8mal; μαρτυρία Apk 9mal, Ev 14mal, Ep 6mal, sonst 7mal [2]) (vgl. den Gebrauch von μαρτυρεῖν); νικᾶν Apk 16mal, Ev 1mal, Ep 6mal, sonst 4mal; νύμφη 18 23. 21 2. 9. 22 17 Ev 3 29; ὄψις 1 16 Ev 7 24. 11 44; πιάζω (= fassen) 19 20, Ev 8mal, sonst Act 12 4

[1]) B. Weiss fasst das ἵνα absolut und vergleicht Joh. 1 18. 13 18 I Joh 2 19.

[2]) Dagegen steht μαρτύριον nur in dem Terminus technicus Apk 15 5, sonst niemals im johanneischen Schriftenkreis (19mal im NT.).

II Kor 11$_{32}$; *πτερφίρεος* 17$_{4}$. 18$_{16}$ Ev 19$_{2.\ 5}$; *σημαίνω* 1$_{1}$ Ev 12$_{33}$. 18$_{32}$. 21$_{19}$ (Act 11$_{28}$. 25$_{27}$); *σκηνόω* 7$_{15}$. 12$_{12}$. 13$_{6}$. 21$_{3}$ Ev 1$_{14}$ (*σκηνή* Apk 13$_{16}$. 15$_{5}$. 21$_{3}$); *στῆθος* 15$_{6}$ Ev 13$_{25}$. 21$_{20}$ (Lk 18$_{13}$. 23$_{48}$); *σφάττω* Apk 8mal, Ep 3$_{12}$; *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* 12$_{17}$. 14$_{12}$ Ev 4mal, Ep 4mal; *τηρεῖν τὸν λόγον* 3$_{8.\ 10}$. 22$_{7.\ 9}$ Ev 7mal, Ep 1mal; *τηρεῖν* (= bewahren, hüten) 16$_{15}$ Ev 17$_{11}$f. Ep 5$_{18}$; *φιλῶ* 3$_{19}$ Ev 11mal, *φοῖνιξ* 7$_{9}$ Ev 12$_{13}$. Bemerke endlich die Wendung *ὄνομα αὐτῷ* 6$_{8}$. 9$_{11}$ Ev 1$_{6}$. 3$_{1}$. 18$_{10}$ (sonst *ὀνόματι, ᾧ ὄνομα*, Lk 1$_{5}$ *τὸ ὄνομα αὐτῆς*).

Man hat gewiss Recht, wenn man diese johanneische Sprachfärbung auf Rechnung des letzten Redaktors der Apk setzt (Harnack, Spitta). Aber man sieht auch hier wieder, dass dieser Redaktor viel eingreifender den vorliegenden Stoff geformt hat, als man gewöhnlich annimmt. Es scheinen die vorliegenden Sprachparallelen zu der Vermutung ein Recht zu geben, dass auch die Apk aus Kreisen stammt, die unter dem Einfluss des kleinasiatischen Johannes standen. Auch von hier aus ergiebt sich, dass der *δοῦλος Ἰωάννης* kein andrer sein soll, als der kleinasiatische Johannes, in dessen Namen man die Schrift herausgab. Und wenn neuerdings[1]) die Vermutung ausgesprochen ist, dass es in Kleinasien eine bestimmte Johanneische Schulsprache gegeben hat, so scheint mir auch der in der Apk vorliegende Thatbestand für diese Vermutung eine Bestätigung zu bieten.

[1]) v. d. Goltz, Ignatius v. Antiochien, Texte u. Unters. XII. 118—144.

Ἀποκάλυψις Ἰωάννου.

Der Titel des Buches lautet nach den besten Zeugnissen ἀποκάλυψις Ἰωάννου (ℵC, A in der Unterschrift, 28. 82. 93. 95). Den Titel des Apostels und Evangelisten fügen hinzu P (ἡ ἀποκ. τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου καὶ εὐαγγελιστοῦ) 42. (30) vgl. vg. cod. ɔ, das Epitheton ἅγιος fu. (vg. cod.) ρ. In den meisten späteren Handschriften heisst Johannes ὁ θεολόγος Q 1. 6. 7. 12. 4. 7. 25. 8. 9. 31. 7. 8. 51. 90. 1. 4. 6. 7, ein Beiname, der den Verfasser der Apk als den Evangelisten zugleich bezeichnet. Denn als solcher hiess Johannes vorzugsweise der Theologe. Dieser Name wird etwa im vierten Jahrhundert für Johannes aufgekommen sein (Zahn, Acta Johannis CLXI), er findet sich bereits in den Acta Timothei (ed. Usener, Bonn 1878). — ἀποκάλυψις kommt im neuen Testament auch sonst (bei Paulus häufig, dann I Pt und Lk 2 32) in der Bedeutung »Enthüllung göttlicher Geheimnisse« vor. Im alten Testament steht das Substantivum in dieser Bedeutung niemals (vgl. die völlig andre Bedeutung I Reg 20 19), das Verbum Dan 2 19ff. Amos 3 7 u. ö. (Dstd. 38). Dagegen findet sich ἀποκάλυψις in vorliegender Bedeutung Sirach[1]) 11 27 ἀποκ. ἔργων 22 22 μυστηρίου ἀποκ. 42 1 ἀποκ. λόγων κουφίων (ἀποκαλύπτειν 1 5. 4 18). Hieronymus in Gal 1 12 (Wtst.) meinte, dass das Wort in klassischer Gräzität nicht vorkomme. Vielfach findet man gegen diese Behauptung des Hieronymus den Hinweis auf Plato Protagoras 352 AB, Gorgias 455 D. Doch findet sich hier u. ö. (Diodorus Siculus XVII 62) nur das Verbum ἀποκαλύπτειν in der betreffenden Bedeutung. Dagegen findet sich ἀποκάλυψις Plutarch Cato Major 20 (vgl. Moralia 70 F. Wörterbuch von Pape). Im ganzen behält also Hieronymus doch Recht.

Cap. I.

1 1—3 bilden die Ueberschrift des Buches: mit grosser Energie wird der prophetische Charakter des Buches betont (beachte die Stufenleiter der Auktoritäten: Gott, Christus, der

[1]) Ich citiere nach Swete the old Testament in Greek Cambridge 1891ff.

Engel, Johannes), und dieses den (kirchlichen) Vorlesern und den Hörern empfohlen, vgl. die Bucheingänge Jes 1 1. Jer 1 1ff. Prov 1 1ff.

1 1. *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, nicht Gen. Obj. (die Enthüllung Jesu in messianischer Herrlichkeit), sondern Gen. Subj., doch nicht Gen. des Besitzes, sondern des Ursprungs in der nachfolgenden Beschränkung. *ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ* vgl. Amos 3 7 *ἐὰν μὴ ἀποκαλύψῃ παιδείαν πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας*. Der Inf. hängt ab von *ἔδωκεν* Winer § 44 1, *δείκνυμι* in dieser Bedeutung der Mitteilung göttlicher Offenbarung durch die Vision gehört zum Sprachbestand des Apokalyptikers (s. o. S. 207). Unter »seinen Knechten« versteht der Apok. speziell die Propheten (s. o. S. 159). Züllich übersetzt in richtiger Absicht: seinen Huldknechten (vgl. seine Ausführungen I 242ff.). Das *αὐτοῦ* ist nach 22 6 auf Gott, nicht auf Christus zu beziehen (anders Dstd.). — *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* (vgl. Dt 9 3. Ez 29 5. Ps 2 12. B. Weiss). Objekt zu *δεῖξαι*. Es soll geschehen nach göttlicher (absoluter) Willensbestimmung (*δεῖ*) und zwar in Kürze, nicht in rascher Entwickelung der Dinge, — die Ueberzeugung aller lebendigen eschatologischen Erwartung vgl. Dan 2 28. 29. *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*. — *τί δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα*. Der Unterschied, der zwischen der Apk und der jüdischen Apokalyptik besteht, und der darin beruht, dass in ihr kein Zeuge aus urgrauer Zeit redet, tritt durch diese Parallele klar hervor. *ἐσήμανεν* (ein Wort des johanneischen Schriftkreises s. o. S. 208). *ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου*. Und »er hat angezeigt« oder »Kunde gebracht«. Da das Subjekt zu *ἐσήμανεν* nicht wieder Gott sein kann, sondern Christus ist, dem ja nach dem Vorhergehenden eben das *δεῖξαι τοῖς δούλοις* anvertraut ist, so steht *ἐσήμανεν* dem *δεῖξαι* parallel (nicht dem *ἔδωκεν*). Es liegt also eine unterbrochene Konstruktion vor, und man hat etwa zu übersetzen: welche Gott ihm gegeben hat seinen Knechten zu zeigen, und er (sc. Christus) hat sie kundgemacht (wörtlich angezeigt, vgl. Weizs.'s Uebersetzung). — Oder man müsste mit Prim. (significavit nuntianda) *ἐσήμανεν ἀποστεῖλαι* lesen und übersetzen: welche Gott gegeben hat zu zeigen . . . und geboten hat zu entsenden. (*σημαίνω* ist in dieser Bedeutung im NT. nicht nachweisbar, doch findet es sich LXX I Esra 2 4: *καὶ ἐσήμηνέν μοι οἰκοδομῆσαι*, und oft in klassischer Gräzität; auch *ἀποστέλλω* mit dem Acc. einer Sache ist nachweisbar z. B. *ἀποστέλλειν θεωρίας* Dem. 18 91 (Pape). Im ersteren Falle steht *ἀποστεῖλαι* absolut = hinsenden vgl. Ex 4 13 שְׁלַח בְּיַד (Dstd.). Wenn dagegen

eingewandt ist (Hgstb. Klief.), dass ἀποστείλας im NT immer mit dem Acc. der Person stehe, so lesen Mt 11 2 BאCZ 33 Dit. πέμψας διά. — Das folgende διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ (sc. Ἰησοῦ) bereitet besondre Schwierigkeiten. Die Vorstellung ist wohl jedenfalls gebildet nach Dan 8 16. 9 21f. Sach 1 9. 13. 2 3. Doch der Inhalt der Offenbarung passt nicht zu dieser Charakteristik, da in derselben neben dem Menschensohn 1 10ff. 4 1 eine ganze Reihe von Engeln auftreten: 10 1ff. 17 1. 7. 15. 18 1. 19 9. 21 9. 22 1 (vgl. noch 7 2. 7 13). Erst ganz zum Schluss kehrt die Vorstellung von einem Engel wieder, der die Vision dem Seher gezeigt habe 22 6. 16. Verfehlt ist die Annahme, dass dieser Engel nur den Seher in Verzückung gesetzt habe (Hgstb., Ebr.) oder ein in allen Visionen verborgen mitgehender Engel sei (Ew.), oder der Engel des Angesichts (Züllich), endlich auch der Vorschlag διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ generisch zu fassen. Man könnte meinen, dass der Engel 10 1ff. gemeint sei, der dem Seher das Buch zu verschlingen giebt, das nach der Vorstellung des Apokalyptikers den ganzen übrigen Rest der Offenbarungen enthielt (10 11). Auch an den Schaalenengel 17 1. (7. 15) und 21 9. (22 1) hat man gedacht (so schon Hartwig, von seiner Auffassung aus, dass der Höhepunkt der Apk in Cap. 17 liege, ferner de Wette). Mit diesem Engel könnte man zur Not den 19 9. 22 6. 16 erwähnten identifizieren. Aber immerhin tritt dieser Engel erst Cap. 17 auf und es bliebe zunächst unbegreiflich, wie der Apokalyptiker mit Uebergehung der ersten 16 Capitel dies Resumé seiner Offenbarungen geben konnte. Man wird daher annehmen müssen, dass das Prooemium erst nachträglich vom Apok. geschrieben ist, nachdem er sein Buch beendigt hatte. Da waren ihm vor allem die letzten Capitel im Gedächtnis. Dieselbe Hand, die 22 16 (im Rückblick auf die vorhergehenden Capitel) schrieb: ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις hat nachträglich im Prooemium geschrieben: ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ ἀγγέλου. — τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ. Man beachte, wie hier wiederum δοῦλος Ehrenprädikat des Johannes ist (Jak 1 1 II Pt 1 1 Jd 1 1).

1 2. ὃς ἐμαρτύρησεν (22 16. 18. 20. das Wort gehört dem johanneischen Schriftenkreis an) τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Aor. ist gewählt, weil der Schreiber sich auf den Standpunkt seiner Leser versetzt. Veraltet ist wohl die Deutung auf das Johannes-Evangelium und die Briefe. Die Wendung: Wort Gottes und Zeugnis Jesu« kommt in der Apk sehr häufig vor, und ist ein plerophorischer Ausdruck für christliche Offenbarung überhaupt cf. 1 9

6_2 12_{17} 19_{10}? 20_4; hier wird der allgemeine Ausdruck durch das folgende ὅσα εἶδεν näher bestimmt auf die speziell in diesem Buch vorliegende Offenbarung. μαρτυρία Ἰησοῦ ist also Zeugnis Jesu (nicht von Jesus). μαρτυρία gehört wie μαρτυρεῖν dem johanneischen Schriftenkreis an (s. o. S. 207). ὅσα[1]) (so viel, Hltzm.) εἶδεν. Die falsche Lesart ὅσα τε εἶδεν (s. Areth.) hat manche falsche Erklärung verursacht. εἶδεν bedeutet visionäres Schauen (anders Joh 1_4, I Joh 1_1).

1_3. μακάριος (s. o. S. 205) ὁ ἀναγινώσκων. Die Wendung erinnert an synoptischen Sprachgebrauch (vgl. noch Jak 1_{12}). — Grund der Seligpreisung ist die Anwartschaft auf das Leben im messianischen Reich. Der »Lesende« ist der öffentliche Vorleser (Justin Apol. I 67; Weyland 119). Schon wegen des wechselnden Numerus ist ὁ ἀναγινώσκων nicht mit den οἱ ἀκούοντες zu identifizieren. καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους[2]) τῆς προφητείας[3]) (22_9) über die der Apk eigentümliche besondre Hochschätzung der προφητεία s. o. S. 159. καὶ τηροῦντες (gehört dem johanneischen Sprachgut an s. o. S. 208) τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα. Die Ermahnung, das in der Apk geschriebene zu halten, hat einen ganz bestimmten Sinn (gegen Luthers Bemerkung: und weiss doch niemand, was drinnen steht). Dieselbe bezieht sich nicht in erster Linie auf die in den Sendschreiben enthaltenen einzelnen Mahnungen (Dstd.). In erster Linie will die ganze Schrift eine mächtige Mahnung an die Christen sein, in der letzten Zeit der bittersten Not und des heissen Kampfes getreu auszuharren. So steht das gläubige Hören der Weissagung und das Halten des geschriebenen in inniger Wechselbeziehung. ὁ γὰρ καιρὸς (11_{18}) ἐγγύς vgl. Mt 24_{33} 26_{18} und das ἐν τάχει 1_1, zu ἐγγύς Joh 2_{13} 6_4 7_2 11_{55} (B. Weiss).

Exkurs zu 1_{1-3}. Das Prooemium hat in seiner Stellung vor dem eigentlichen Eingang 1_{4-6} mannigfache kritische Bedenken hervorgerufen. Völter[2] 8. erklärte dieselben für spätere Zuthat des Redaktors. Nach Sp. 11, Sabatier, Schön, Pfleiderer 319 liegt hier eine Ueberschrift vor, wie sie später in den Manuskripten öfter den neutestamentlichen Schriften vorgesetzt worden sei. Als notwendig ergiebt sich diese Annahme nicht. Es ist kein Grund gegen die Annahme vorhanden, dass der Apok. selbst seinem Werk diesen Titel vor-

[1]) 1. 7. 10. 2. 3. 6. 8. 28. 37. 8. 45. 6. 9. 50. 80. 6. 8. 90. 1. 6. 9. 161 fügen die Glosse hinzu: και ατινα εισι, και ατινα χρη γενεσθαι μετα ταυτα.

[2]) τον λογον ℵQ 100.

[3]) + ταυτης 7. 16 pc Pr. Vict. ist erklärende Glosse.

gesetzt hätte. Dafür, dass das erst nachträglich nach Vollendung des Buches geschehen ist (vgl. Hirscht), spricht auch das an 22 16 direkt sich anlehnende *δι' ἀγγέλου*. Auffällig ist die johanneische Sprachfärbung gerade dieser Verse; man vgl. die Ausdrücke *σημαίνειν μαρτυρεῖν μαρτυρία τηρεῖν*. Diese Beobachtung legt die Vermutung nahe, dass die Schrift als ganzes zuerst in johanneischen Kreisen entstanden ist. Das Prooemium empfiehlt die Schrift in feierlichster Weise als heiliges prophetisches Vorlesungsbuch, das die Offenbarung des grossen (bekannten) kleinasiatischen Johannes enthält.

1 4—6: die Adresse, an welche die Schrift gerichtet ist, und der Segenswunsch.

Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ἐν τῇ Ἀσίᾳ. Besondere Schwierigkeit macht hier der bestimmte Artikel. Völter[2] 85 will aus demselben schliessen, dass damals als diese Worte geschrieben wurden, nur sieben Gemeinden in Kleinasien existierten, und das scheint auf den ersten Blick plausibel. Allein dann müsste man die Briefe in eine sehr frühe Zeit legen und dagegen spricht schon allein der Name des Johannes, dessen Wirksamkeit in Kleinasien doch erst nach der paulinischen angesetzt werden kann. Mit Völter aber den Zusammenhang zwischen 1 4—6 und den sieben Sendschreiben zu zerreissen und 4—6 zu Cap. 4 zu ziehen, geht auf keinen Fall, wie denn auch Völter diesen Einfall [93]. 442 wieder aufgegeben hat, nunmehr aber — ebenso grundlos — *ἑπτὰ* und *τῆς Ἀσίας* einfach streicht. Aber auch Spitta's Erklärung p. 19, dass die genannten Städte gleichsam eine christliche Heptapolis in Kleinasien gebildet hätten (vgl. die Decapolis im Ostjordanland) scheint deshalb nicht zuzureichen, weil z. B. so wichtige altchristliche Centren wie Colossae und Hierapolis (neben Laodicea) fehlen. — Man wird daher bei der Annahme bleiben müssen, dass der bestimmte Artikel hier im Voraus auf 1 10 verweist, wo die sieben Städte genannt werden. Dann ist es freilich von vornherein klar, dass wir es nicht mit wirklichen Briefen in den Sendschreiben zu thun haben, die Briefform ist nur fingiert. Der Apokalyptiker richtet seine Ermahnungen an eine heilige Siebenzahl von Städten und welche er meint, sagt er erst nachher. So verfährt niemand in einem wirklichen Sendschreiben. Gerade an sieben Gemeinden schreibt er wegen der Heiligkeit der Siebenzahl. Hirscht 15 ist seltsamerweise nicht imstande hier überhaupt eine exegetische Schwierigkeit zu entdecken. — Unter *Ἀσία* ist natürlich das prokonsularische Asien zu verstehen. Man bemerke noch, dass die genannten sieben Städte sämtlich

Gerichtsstädte waren (Holtzmann, Marquardt, römische Staatsverwaltung I 340—42).

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ[1]) ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος 1 s 4 s. Bemerkenswert ist, dass in dem Friedensgruss, den man übrigens kaum paulinisch nennen darf (Sp., Vlt.) noch nicht ἔλεος vorkommt, wie I II Tim. II Joh. ἀπὸ ὁ ὤν (vgl. namentlich noch ὁ ἦν, was nicht in ὃς ἦν umzudeuten ist) ist vielleicht beabsichtigte grammatische Härte. Es liegt eine erhabene Feierlichkeit in dem undeklinierten Gottesnamen vgl. LXX Ex. 3 14 ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Vielleicht liegt hier eine sonst schon geläufige Ausdeutung des Jahvenamens vor. Targum Hierosol. zu Ex. 3 14 qui fuit, est et erit dixit mundo; Targum Jonathan in Dt. 32 39 ego ille est, qui est et qui fuit et qui erit. Schemoth R. III f. 105 2, Midrasch Tillim 117 2, Bereschit Rabba ad Dan 10 21; Stellen aus griechischen Auktoren, in welchen Zeus, Athena, Asklepios mit denselben Prädikaten bedacht sind s. bei Wtst. — Unerwartet kommt gegenüber sämtlichen Parallelen der Ausdruck ὁ ἐρχόμενος (Mt 11 3 Hebr 10 37), er ist nicht gleichbedeutend mit ὁ ἐσόμενος, sondern mit bestimmter Beziehung auf den Inhalt der Apk gewählt (Dstd.).

καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων. Durch die Einführung der sieben Geister[2]) an dieser Stelle entsteht eine der merkwürdigsten trinitarischen Formel, zu der als Parallele höchstens Justin Apol. I 6 anzuführen wäre ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα . . . καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν[3]) σεβόμεθα (vgl. I Tim 5 21 Athenagoras Suppl. c. 10 u. 24). Die sieben Geister werden noch zweimal in der Apk erwähnt, 4 5 sind es die sieben Fackeln vor Gottes Thron, 5 6 die sieben Augen des Lammes. Damit dürfen wir vielleicht kombinieren, dass Christus inmitten von sieben goldnen Leuchtern erscheint 1 12 und sieben Sterne 1 16. 20 in seiner Hand hat (vgl. hier und zum folgenden Gunkel p. 294). Es fragt sich, woher diese Vorstellung von sieben Geistern stammt. Aus Sacharja 4 10 wird man (mit Hengstenb., Düst.) dieselbe kaum ableiten können, da hier von sieben Geistern gar keine Rede ist. Thatsächlich hat man später aus Jes 11 2 die Vorstellung

---

[1]) c. ℵAC 1. 6. 7. 10. 1. 2. 7. 28. 37. 8. 49. 51. 79. 80. 91. 6. 9. 161; απο θεου ο ων Q Rel. Pr. Vict.; απο του ο ων 30. 92 mg. f. Pr. cod. — sind offenbare Korrekturen.

[2]) Am bequemsten ist es natürlich, mit Völter [93] 443 die Worte einfach zu streichen.

[3]) Bei Justin steht bereits der Geist neben den Engeln (Geistern).

von dem siebenfältigen Gottesgeist oder den sieben Geistern bewiesen. Doch musste man die Siebenzahl erst mühsam aus dieser Stelle herausrechnen, da hier nur sechs Gaben des Geistes aufgezählt sind. Wie aus Justin Dialog 87 [1]) (*πνεῦμα σοφίας ... συνέσεως ... βουλῆς ... ἰσχύος ... εὐσεβείας ... φόβου ... γνώσεως*) ersichtlich ist, gewann man die Siebenzählung durch Heranziehung von Jes 11 3 (*πνεῦμα φόβου*). Ebenso wie Justin deutet das Targum Jonathan [2]) die Stelle (Gfrörer II, 249). Auch auf einen sechsfachen [3]) Gottesgeist wird die Stelle richtig gedeutet (Pirke R. Elieser Gfrörer II, 249). So legen denn auch schon die ältesten Ausleger der Apk (Victorin, Andreas, Primasius (Ticonius?) [4]) die Stelle mit Beziehung auf Jes 11 2 aus. — 'Aber deutlich ist, dass die Anschauung von den sieben Geistern nicht aus Jes 11 2 entstanden sein kann. Es könnte sich nur fragen, ob nicht schon der Apokalyptiker durch haggadische Auslegung dieser Stelle zu der Anschauung gekommen sein könnte. Doch deutet darauf keine einzige Spur. Auch führt der Apk bereits die sieben Geister dreimal als ganz bekannte Grössen (mit dem Artikel) ein. Höchstens könnte man dafür ins Feld führen, dass Apk 5 6 das Lamm im Besitz der sieben Geister erscheint, eine ähnliche Idee, wie sie Justin in der genannten Stelle (vgl. auch Dialog 39. 258 A) aus Jes 11 2 entwickelt. Auch zeigen sich daneben in dem Vorstellungsmaterial der Apk manche von hier aus unauflösliche Elemente (die sieben Fackeln 4 5, die Augen 5 6, die Sterne 1 16. 20). Vor allem aber zeigt sich der Apk vertraut mit einer spätjüdischen Anschauung, die augenscheinlich der obigen eng verwandt ist, nämlich mit der Tradition von den sieben hohen Engeln, die vor Gottes Thron stehen. Apk 8 2. Dieselbe findet sich bereits Tob 12 15 *ἐγώ εἰμι Ῥαφαὴλ εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων* (cf. Lk 1 19). Sieben höchste Engel kennt auch (wenigstens nach dem neuen griechischen Text von Akhmim) das Henochbuch Cap. 20, das sonst nur vier Erzengel zählt. Diese vom Judentum herübergenommene Anschauung blieb lange im Christentum lebendig: Clemens Strom VI, 685 *ἑπτὰ μέν εἰσιν οἱ τοῦ μεγίστου δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες* (Wetstein), von dem Gnostiker Bardesanes berichtet Ephraem

[1]) cf. Cohortatio ad Graecos C. 32 *ὥσπερ οἱ ἱεροὶ προφῆται τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα εἰς ἑπτὰ πνεύματα μερίζεσθαί φασιν.*

[2]) Auch Henoch 61 11 (anders 49 3) werden sieben Formen des Geistes aufgezählt. Prov. 9 1 ist kaum hierher zu ziehen.

[3]) vgl. noch Ezechiel 9 2.

[4]) Ebenso die meisten neueren Kommentatoren.

(Assemani I, 131). B. septem principia statuit (Wetstein). — Besonders aber ist das Hermasbuch, das überhaupt von Anfang bis zu Ende durch jüdische Tradition beeinflusst ist, ein Zeugnis dafür, wie stark die jüdische Anschauung von den sieben Engeln die christliche Spekulation beeinflusst hat. Die ganze Christologie des Hermasbuches ist auf dem Grund der jüdischen Lehre von den sieben Engeln aufgebaut, und zwar nicht so, dass Christus wie in der Apk und bei Justin als Herr der sieben Geister erscheint, sondern so, dass er in den Kreis der sieben Engel einrückt. Noch bestimmter tritt Christus einfach an Stelle des Höchsten der Sieben, des Erzengels Michael (vgl. namentlich Visio III 4, Similitudo V. 5 IX 6. 12, und Harnacks Ausführungen zu diesen Stellen in der Ausgabe der Patr. apost. III. — für die ausserordentlich interessante Parallele Christus-Michael vgl. Sim VIII 3). Und auch hier heisst es nunmehr von den sechs Engeln Visio III 4: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες, οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ αὐξειν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ δεσπόζειν τῆς κτίσεως αὐτοῦ* [1]). Die jüdische Tradition kennt sieben erstgeschaffene (zu dieser Idee vgl. noch Buch der Jubilaeen Cap. 2, Pirke Elieser IV: angeli qui prius creati sunt, — nur ist hier die Zahl sechs angegeben. Gfrörer II, 360ff.) Engel, die vor Gottes Angesicht stehen (Engel des Angesichts Jubil. C. 2; beachte die von dem orientalischen Hofstaat entlehnte Vorstellung), denen die Schöpfung zur Leitung und Regierung anvertraut ist. Gunkel vermutet, dass in dieser letzteren Vorstellung eine viel ältere Anschauung vorliegt, aus der sich jene erst abgezweigt hat. Ursprünglich seien die sieben Geister die sieben Sternengötter (Sonne, Mond und fünf Planeten), welche das Judentum einer (der altbabylonischen) [2]) Religion entlehnt habe, in welcher diese die erste Stelle hatten. Im Judentum seien diese Geister natürlich an die zweite Stelle als Untergebene Gottes (später Christi) getreten, auch hier ständen sie an erster Stelle. Auch das Symbol des siebenarmigen Leuchters (Exod. 25 31 ff. Sacharja 4 2) [3]) resp. der sieben Leuchter Apk 1 12f. stammen aus diesem

[1]) vgl. Justin II. Apol. C. 5. *τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξεν, παρέδωκεν.*

[2]) vgl. übrigens die sieben Ameshaspends des Parsismus, die zu den jüdischen sieben Erzengeln jedenfalls in Beziehung stehen.

[3]) Wenn Gunkel aus den Differenzen in der Darstellung des Leuchters auf zwei Zählungen der sieben Planeten schliesst, so findet sich die eine der beiden, nach welcher die Sonne in der Mitte steht, auch in den Geheimnissen Henochs 30 3: Kronos Aphrodite Ares Sonne, Zeus, Hermes, Mond.

Vorstellungskreis [1]). Das Bewusstsein von diesem Ursprung der sieben Geister habe sich auch noch erhalten, wenn in der spätjüdischen Theologie (Weber altsynag. pal. Theol. 164), die sieben Erzengel je über einen Wochentag gesetzt erschienen (vgl. 301 A. 4 den Beweis aus einem jüdisch babylonischen Zaubertext). Die Kombinationen Gunkels erscheinen mir nicht unwahrscheinlich. Die Spekulationen über die Siebenzahl sind allerdings weit verbreitet. Auch die Griechen kannten die Bedeutung der Siebenzahl (sieben Elemente, sieben Vokale, sieben Töne der Leier giebt es nach griechischer Anschauung vgl. Dieterich Abraxas 41ff.). Aber ihren gemeinsamen Ursprung werden diese Spekulationen in der Annahme der sieben grossen Gestirne resp. Gestirngötter haben, wie schon Zahl und Name der Wochentage beweist (Gunkel 301 A. 3). Es ist sehr wahrscheinlich, dass die jüdischen sieben Erzengel ursprünglich die sieben Gestirngötter waren, und dann läge in der Apk in dem Ausdruck ἑπτὰ πνεύματα die letzte blasse Erinnerung jener religionsgeschichtlichen Verschiebung vor. Ich verweise noch zum Schluss auf eine Stelle der Geheimnisse Henochs, aus denen hervorgeht, wie in der That auch noch in späterer (neutestamentlicher) Zeit das Bewusstsein von der Beziehung der sieben Erzengel zu den Planeten lebendig war. 19 1 sieht der Seher sieben Schaaren von Engeln und es heisst: »Und diese Klassen (von Engeln) ordnen . . . die Bewegungen der Sterne und den Wechsel des Mondes und die Bewegungen der Sonne und beaufsichtigen die gute und schlechte Lage der Welt. . . . Das sind die Erzengel, welche über die Engel gesetzt sind«. Die Beziehung ist hier noch völlig deutlich. Nur sind aus den sieben Engeln Schaaren von Engeln geworden.

Jedenfalls liegt hier eine ganz eigentümliche trinitarische Formel vor, deren archaistischen Charakter man dadurch nicht abschwächen darf, dass man (mit Dstd.) unter den sieben Geistern nun doch wieder den einen siebenfältigen Gottesgeist versteht. Es ist auf der andern Seite übereilt (mit Vischer) zu sagen, dass die Vorstellung von den sieben Geistern jüdisch und nicht christlich sei. Wir wissen von den Mischbildungen jüdischer und christlicher Spekulation viel zu wenig, als dass ein sicheres Urteil hier möglich wäre. Bemerkenswert ist auch, dass die sieben Geister an zweiter Stelle und nicht an dritter erwähnt werden. Die Erklärung, dass dies wegen der Beziehung auf Gott in ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ und wegen

[1]) Das war dem Josephus B. J. V 55 Ant. III 67. 77 und Philo Quis rer. div. haeres Mangey I 504 noch bekannt (Gunkel 126 4 127 1).

der langen Näherbestimmung des Wesens des Ἰησοῦς Χριστός geschehen sei (Hirscht), oder dass Jesus Christus als der, welcher seinen Gemeinden am nächsten stehe, zuletzt genannt werde (Dstd.), reicht doch nicht aus. Die Stellung weist darauf hin, dass Christus nur etwa als im Rang der sieben Geister stehend, als ein ihnen ähnliches himmlisches Wesen gedacht ist (vgl. die Christologie des Hermas).

1 5. καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ μάρτυς (3 14) ὁ πιστός. Auch diese sprachliche Anomalie ist vielleicht noch absichtlich. μάρτυς kommt nur hier und 3 14 im NT. in Anwendung auf Christus vor. Wegen der folgenden aufs allgemeine gehenden Prädikate ist auch μάρτυς allgemein zu fassen [weder mit Beziehung auf das irdische Leben Jesu Andr., Areth., Züll., Ew., Vlt. (wegen der folgenden in zeitlicher Abfolge stehenden Prädikate), noch auf die folgende Apk, de W.]. Jesus ist der treue Zeuge jeder göttlichen Offenbarung (Dstd., Hltzm.). — ὁ πρωτότοκος[1]) τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Vlt.[3] 444 vergleicht mit Recht Ps. 88 28 κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτὸν, ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς. Von dieser Parallele aus begreift sich der Ausdruck leicht; für einen christlichen Verfasser lag die Hinzufügung des τῶν νεκρῶν sehr nahe, und wir sind nicht gerade gezwungen, eine Abhängigkeit von Paulus Kol 1 18 I Kor 15 20 anzunehmen. Die Formel πρωτότοκος, πρωτόγονος kommt auch in den jüdischen Spekulationen über die eben erwähnten hohen Engelmächte vor. Das Christusbild, das hier vorliegt, trägt immerhin einen für das NT. singulären Charakter. Neben dem Erstgeborenen von Toten heisst Jesus der Herrscher über alle Könige der Erde. Spekulative Gedanken und jüdisch messianische Vorstellungen liegen neben einander. Hier redet derselbe Verfasser, der 5 5ff. den Löwen aus Judas Stamm neben das Lamm Gottes stellt (vgl. den Ausdruck κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων 17 14 19 6). — τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς. Das Praesens, das P und Cs. in ἀγαπήσαντι ändern, ist wegen des folgenden Aor. wirklich als Praesens zu nehmen. Es ist schwer zu entscheiden, ob im folgenden λύσαντι ἡμᾶς ἐκ[2]) τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν oder λούσαντι ἡμᾶς ἀπό[3]) zu lesen ist. Auf 22 14 darf man sich freilich nicht berufen, da hier wahrscheinlich nicht πλύνοντες τὰς στολάς, sondern ποιοῦντες τὰς ἐντολάς zu lesen ist. Aber die Vorstellung von der reinwaschenden Wirkung des Blutes Christi findet sich 7 14, man beachte auch

[illegible]

[1]) + ἐκ Cs. [illegible]

[2]) ℵAC 1. 12. 6. 36. 8. 79. 80. 99 ⊂ arm. Flor. Pr. (vgl. die Glosse in 7. 16. 45. 69 bei Tischend.). [3]) PQ Rel. vg. ℙ aeth.

die häufige Erwähnung der weissen Kleider ohne jene Beziehung (3 4. 18 4 4 6 11). Es ist daher vielleicht, (mit Sp.) namentlich da die sonst mit AC übereinstimmende Vulgata auf Seiten von PQ steht, *λούειν ἀπό* zu lesen. — Zu der Lesart *λύειν* wäre zu vergleichen das *ἀγοράζειν* 5 9 (immerhin ein etwas andres Bild) I Kor 6 25 Gal 3 13 Akt 20 28 I Pt 1 18 Eph 1 7 Kol 1 14 Mt 20 18; zu *λούειν* Ps 50 1 (*πλεῖνόν με ἀπὸ τῆς ἀνομίας μου καὶ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας μου καθάρισον*) Jes 1 16. 18 I Kor 6 11 Tit 2 14 Hebr 1 3. 9 22f. 10 2 I Joh 1 7. Die Vorstellung der Loslösung, des Loskaufs beherrscht im Wesentlichen die paulinische und von Paulus abhängige Litteratur, die Vorstellung des Reinigens, Abwaschens die späteren neutestamentlichen Schriften. — *ἐν* (6 8 s. o. S. 194) *τῷ αἵματι αὐτοῦ*. 1 6 *καὶ* (s. o. S. 183 Joh 1 32. 5 11 II Joh 2 B. Weiss) *ἐποίησεν* [1] *ἡμᾶς* [2] *βασιλείαν* [3] *ἱερεῖς*. *βασιλείαν ἱερεῖς* (5 10) ist vielleicht eine schlechte Uebersetzung von מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים Ex. 19 6 (LXX *βασίλειον ἱεράτευμα*), wie schon Züllich vermutete. Der Sinn, den der Schriftsteller mit seiner Uebersetzung verbindet, ist dann: Gott hat uns gemacht zu einem (seinem) Königreich (und), zu Priestern. In der Uebersetzung der LXX ist von einem aus Königen bestehenden Priestertum die Rede. In der Anknüpfung des Satzes an das Vorhergehende herrscht völlige grammatische Regellosigkeit. *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ* (Jak 1 27. 3 9). Das *αὐτοῦ* gehört zu beiden Substantiven, da der Artikel nicht wiederholt ist. Winer 19 4 Röm 15 6. *αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας* [*τῶν αἰώνων*] [4]. Die Doxologie knüpft über den Satz *καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς* hinüber an die vorhergehenden Dative an (vgl. I Pt 4 11). Sehr bemerkenswert ist es, dass hier eine Doxologie auf Christus vorliegt, die auch Hebr 13 21 I Pt 4 11 II Pt 3 18 II Tim 4 18 Röm 16 27, also im ganzen erst in der späteren neutestamentlichen Litteratur sich findet (Hltzm.). — Ueber die Verse 4—6 und ihren Zusammenhang mit dem folgenden wird am Schluss von Cap. 3 gehandelt werden. Die kritischen Bedenken, die sich gegen einzelnes innerhalb der Verse 4—6 wenden, bedürfen nicht der Widerlegung.

[1] *ποιησαντι* Q Min. ist offenbar absichtliche Veränderung.
[2] *ἡμῖν* A 13. 23. 7. 31. 8. 55. 76 (*ἡμῶν* C vg. ?), Korrektur.
[3] *βασιλεις και ιερεις* P 1. 28. 36. 79. 80? 1. 161, *βασιλειαν και ιερεις* ℵ[c] 80? 99. vg. [cod.] Tert. Vict. Pr., *βασιλειον ιερατευμα* (9.) 13. 4. 23. 7. 55. 92. [txt.] (vgl. Q *βασιλειον ιερεις*) (vgl. LXX) — sind sämtlich Korrekturen.
[4] > AP 28. 79. 80. 97. 9. 7, die Doxologie fehlt bei Pr.

1 7—8. Das Motto des Buches: Er kommt! — Es ist mit grossem Nachdruck Gott selbst in den Mund gelegt.

1 7. *ἰδοὺ* (16 15) *ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν.* vgl. Da 7 13. Das *μετὰ* bedeutet nicht auf Wolken, sondern umhüllt, umgeben von Wolken. *καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες*[1] *αὐτὸν ἐξεκέντησαν καὶ κόψονται ἐπ᾽ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.* — cf. Sach 12 10 *καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο καὶ κόψονται ἐπ᾽ αὐτὸν κοπετόν.* Mt 24 30 *καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ καὶ κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.* In der Verbindung von Sach. und Da, in der Wendung *κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαί*[2], in dem Ausdruck *ὄψονται* (statt *ἐπιβλέψονται*) zeigen sich deutliche Berührungen mit Mt. Da das Matthaeusevangelium hier gegenüber Markus Lukas, welche die Verbindung von Sacharja und Daniel noch nicht haben, einen singulären Text bietet, so liegt vielleicht die Abhängigkeit auf seiner Seite; es wäre damit zugleich die Erklärung für die Abweichung des Matthaeusevangeliums von den Synoptikern gegeben. Ehe wir dieser Frage weiter nachgehen, verdient erst noch ein andrer Einzelzug in dem Citat der Apk unsere Aufmerksamkeit. Es liegt in dem Citat aus Sacharja die (gegen die LXX *κατωρχήσαντο*) richtige Uebersetzung des hebräischen דקרו = *ἐξεκέντησαν* vor. Es ist nun sehr bedeutsam, dass sich dieselbe Uebersetzung mit einer ähnlichen Beziehung auf den Kreuzestod Christi bereits Joh 19 37 findet (vgl. Barnabas 7 9. Justin Dialog. c. 32. 249 D[3]) Aquila Symmachus Theodotion). Der Ursprung dieser Deutung der Sacharjastelle ist also vielleicht in johanneischen Kreisen zu suchen. Anders aber als im Johannesevangelium wird nun in der Apk das Citat auf die Parusie des zum Gericht wiederkehrenden Christus bezogen (ebenso bei Justin und Barnabas). Das Citat, das im alten Testament einen friedlichen Sinn hatte und von der Busse des Volkes weissagt, ist nach

[1]) Zu dem begründenden *ὅστις* vgl. Joh 8 53 IJoh 1 2.

[2]) Der Ausdruck stammt aus Sach 12 12 *καὶ κόψεται ἡ γῆ κατὰ φυλὰς φυλάς* etc. Jedoch kann diese Zusammenziehung der verschiedenen Texte und die Umdeutung der *φυλαὶ Ἰσραήλ* im Citate des Sach. nicht beide Male zufällig sein. vgl. noch Jes 40 5 *καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.*

[3]) Joh. und Justin *εἰς ὃν ἐξεκέντησαν;* in der Apk nur *ὃν ἐξεκ.* Dort handelte es sich eben um die Durchbohrung mit dem Lanzenstich, hier einfach um die Tötung Jesu. Justin ist wohl von Joh. abhängig. (Bei Barnabas *κατακεντήσαντες*).

der Auffassung der Apk gerade ein Spruch des Gerichts und Verderbens. Und zwar wird das Gericht über zweierlei Klassen von Menschen ergehen: Es werden ihn sehen, die ihn durchbohrt haben, d. h. die Juden und alle Geschlechter der Erde, d. h. die ungläubigen Heiden. — Es zeigt uns diese Stelle vielleicht den Ursprung der sehr früh und allgemein verbreiteten Annahme, dass Christus beim Gericht seinen Feinden am Kreuze oder mit dem Kreuz erscheinen werde, das konnte wenigstens aus unserer Stelle herausgelesen werden (vgl. über die Verbreitung dieser Anschauung, Bousset Antichrist 154ff.). Demgemäss ist es möglich, dass bereits Mt 24 30 die Stelle gedeutet hat, und das von ihm erwähnte *σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* bereits auf die Kreuzeserscheinung beim Weltgericht zu beziehen ist. So ergäbe sich ein neuer Beweis für den sekundären Charakter des Matthaeus. Dass diese Auffassung übrigens nicht unmöglich ist, beweist Didache XVI 6. Wenn hier von einem *πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ* die Rede ist, so kann dieser seltsame Ausdruck nur auf die Erwartung bezogen werden, dass Christus (für seine Feinde) am Kreuze hängend zum Gericht wiederkehren wird. Der erste Keim zu allen diesen Phantasieen mag also in der vorliegenden Verwendung des Sacharjacitats enthalten sein. *ναὶ* (Hiob 19 11 Mt 11 9. 26 Joh 11 27 B. Weiss) *ἀμήν* (1 9) 1 8 *ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ λέγει κύριος ὁ θεός* — vgl. Jes 44 6 *οὕτως λέγει ... θεὸς Σαβαώθ· ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα* Jes 48 12 *ἐγώ εἰμι πρῶτος καὶ ἐγώ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα.* Jes 41 4 *ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγώ εἰμι* (cf. 43 10 Exod 3 14). Es ist Gott der hier im Anklang an die Jesaiasstellen Alpha und Omega genannt wird. 21 6 ist dasselbe der Fall, während 22 13 dieselbe Formel auf Christus bezogen wird. Verwandt sind die andern Epitheta *πρῶτος καὶ ἔσχατος* 1 7 2 8 22 3 (von Christus); *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* 21 6 22 13 (auch an dieser Stelle von ℵ 1. 28. 34. 5. 6. 7. 49. 51. 87. 90. 9. 100 a b c p ק vg. eingeschoben). — *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.* — s. o. zu V. 4. — *ὁ παντοκράτωρ.* — Amos 3 13 4 13 ist die Formel Uebersetzung von אלהים צבאות, da auch Jes 44 6 (s. o.) יהוה צבאות steht, so mag das *παντοκράτωρ* durch dieselbe Uebersetzung dorther stammen. *παντοκράτωρ* steht neunmal in der Apk, sonst nur II Kor 6 18 (Holtzm.) (vgl. II Sam 5 10. 7 27. Mch 4 4. Hiob 8 5. II Mak 1 25).

Bedenken könnten sich gegen die Zusammengehörigkeit von 1 4—6 und 7. 8 erheben, die in der That nur eine sehr lose ist. Doch scheint es mir nicht unmöglich anzunehmen, dass dieselbe Hand, die V. 4—6 schrieb, nun als Motto V. 7—8 der folgenden Offenbarung voranstellte. Doch kann über diese

Frage erst weiter unten entschieden werden. Jedenfalls sind diese Verse von dem Apok. letzter Hand geschrieben. Dafür spricht die in derselben oder ähnlichen Form immer wiederkehrende plerophorische Einführung des Gottesnamens, der Ausdruck *παντοκράτωρ*, die Verwandtschaft von V. 7 mit Joh 19 37; dass das Epitheton *Ἄλφα καὶ Ὦ* 22 13 auch auf Christus angewandt wird, giebt keinen Grund zu kritischen Bedenken (mit Spitta gegen Vlt.). Die Verse 7—8 durchbrechen den Zusammenhang zwar störend. Aber es ist kein Grund abzusehen, weshalb nicht der Apokalyptiker sich hier unterbrochen haben könnte, um in einem kurzen Motto den Inhalt seiner Schrift zu charakterisieren und auf den hohen Ernst und die Bedeutung des geweissagten hinzuweisen (Hirscht vergleicht Jes 29 1. 3 f.). Wenn man der Ansicht ist, dass der Redaktor dies Motto eingeschoben hat, warum will man dann nicht dem Apok. selbst diese Unterbrechung zutrauen?

I 9 = III 22. Die Sendschreiben.

1 9—20. Die einleitende Vision.

1 9. *ἐγὼ Ἰωάννης.* — Zu dem *ἐγώ* vgl. Dan 7 2. 15. 28 u. ö. IV Esr II 42. III 1. Hen 12 3 u. ö. *ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνός*[1]). Die beiden Ausdrücke »Bruder und Genosse« gehören eng zusammen, weshalb auch der Artikel zwischen ihnen fehlt; zu *συγκοινωνὸς* vgl. das Verbum 18 4. *ἐν τῇ θλίψει καὶ*[2]) *βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ*[3]). Mit *θλῖψις* ist die messianische Bedrängnis gemeint 2 9. 10 7 14, mit *βασιλεία* die messianische Herrschaft (das irdische Reich Gottes Sp.), *ὑπομονή* ist das beide vermittelnde sittliche Moment (Dstd.) (vgl. 2 2. 3. 19 3 10 13 10 14 12). *ἐν Ἰησοῦ* ist wie gewöhnlich im NT zu deuten: »in der Lebensgemeinschaft mit Jesus«. und bezieht sich, weil es sich um eine Lebensbethätigung der Gläubigen in der Gemeinschaft mit Jesus handelt, nur auf *ὑπομονή* und nicht auf *θλῖψις* und *βασιλεία* (vgl. II Th 3 5 *ὑπομονὴ Ἰησοῦ*). Im übrigen findet sich diese Formel nur hier und 14 13. *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν* (Joh 7 13 12 30) *λόγον τοῦ θεοῦ καὶ* [*διὰ*][3]) *τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*. Es sind hier

[1]) c ℵACPQ Cs.; Rel. *κοινωνος*.

[2]) *και εν τη βασιλεια* verbessern P Cs.

[3]) c ℵACP 38 am. fu. tol. ℙ Orig.; *εν Χριστω Ιησου* Q Rel. cle. harl. lips. [4]; *εν χριστω* A 25; *ιησου χριστου* 1. 28. 79. 80. 1. 161. Der Sprachgebrauch der Apk (s. o. S. 204 f.) macht die Entscheidung für *Ιησους* sicher.

drei Erklärungen möglich: 1) mit dem Ausdruck wäre die vorliegende Apk gemeint. Joh. hätte sich also nach Patmos begeben um diese zu empfangen. Bleek. Lck., d. W., Dstd., Baur, Vlkm., Hsr., Weiss. Vlt. Dagegen spricht jedoch a) dass in 1 2 der allgemeine Ausdruck, Wort Gottes und Zeugnis Jesu, durch das ὅσα εἶδεν näher bestimmt ist, hier jedoch eine solche Näherbestimmung sich nicht findet. b) dass man eigentlich keinen Grund einsieht, weshalb Johannes sich zum Zweck des Empfanges der Offenbarung nach Patmos hätte begeben müssen. 2) Mit »Wort Gottes und Zeugnis Jesu« sei ganz allgemein die apostolische Predigt gemeint (Hartwig. Sp.). Joh. wäre also der Mission wegen nach Patmos gegangen. Dagegen kann man einwenden, dass eine Missionspredigt des Johannes auf dem ganz kleinen Patmos (s. u.) kaum anzunehmen ist. 3) Die richtige Erklärung ist die, dass nach 6 9 20 4 die Wendung die Verbannung des Evangelisten nach Patmos wegen der Verkündigung des Evangeliums[1]) bedeutet. Dabei ist jedoch hier wie 6 9 μαρτυρία Ἰησοῦ keineswegs mit Zeugnis für Jesus zu übersetzen (so Hgstb., Ebr., Hilgf., Einleitung 409. Gebh. 11), sondern wie immer mit Zeugnis Jesu. Die Kürze des Ausdrucks wäre dann erklärt, wenn die Kenntnis von dem Patmosexil des Johannes zur Zeit der Apk verbreitet war[2]). Die spätere Tradition beruht demgemäss nicht auf einem Missverständnis unsrer Stelle. Als Verbannungsort gilt übrigens Patmos nach Plinius IV 12 23, auch spricht die Bezeichnung des Johannes als συνκοινωνὸς τῇ θλίψει für die Annahme, dass hier an ein Exil auf Patmos zu denken sei (Hirscht). — Patmos ist eine kleine Insel, eine baumlose Felskuppe (Hltzm., Renan 372f.) mit einem kleinen Städtchen. Jetzt wird dort ein Sarkophag mit dem Leichnam des Johannes und die Grotte der Offenbarung gezeigt[3]). (Winer R. W. B.) — Der Aor. ἐγενόμην zeigt deutlich an, dass der Seher als er schrieb nicht mehr auf Patmos war, oder anwesend gedacht wird (Dstd.).

1 10. ἐγενόμην ἐν πνεύματι. 4 2 21 10 = ἐν ἐκστάσει. Akt 11 5 22 17 (Dstd), Gegensatz γίνεσθαι ἐν ἑαυτῷ Akt 12 11.

[1]) So hat schon Eusebius H. E. III 18 1—3 die Stelle verstanden, wenn er angiebt: τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἕνεκεν μαρτυρίας. Ueber die Tradition vom Patmosexil s. o. S. 147.

[2]) So hebt sich auch der Einwand Vlt's, dass wegen des Verbums ἐγενόμην eine Verbannung kaum anzunehmen sei.

[3]) Tournefort Itiner. Tom II 143 (bei Wtst.): Patmos insula non nisi XVIII M. P. in circuitu habet — non multum supra trecentos incolas habet. Joannes Cameniata de Thessalonicae excidio 373 § 68 (Wtst.) sagt von der Insel: ἀνύδρου γὰρ ὄντος τοῦ τόπου.

πνεῦμα ist hier als der Quellpunkt ekstatischer Erregung gedacht (anders z. B. Röm 8 4). ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Die Sitte der Feier des Sonntags als des Auferstehungstages des Herrn reicht weit zurück vgl. I Kor 16 2 Akt 20 7 Barn 15 9. Der Name ist zuerst nachweisbar Did 14 κατὰ κυριακὴν κυρίου; Petr.-Evang. V. 50; Ignat. ad Magn. 9. (μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες). Melito v. Sardes (Eus. H. E. IV 26 2) schrieb einen λόγος περὶ κυριακῆς cf. Irenaeus fragm. de Pasch.; Tertullian de cor. 3, de orat. 23, Dionysius bei Eusebius H. E. IV 23 11, Constit. II 59 VII 30. (vgl. II 20). Allzuweit braucht man mit dem Zeitansatz für das vorliegende Stück wegen dieser Wendung nicht herunterzugehen. Falsch ist die Uebersetzung: ich befand mich im Geist am Gerichtstag (Wtst., Züll., Beck, Weyl. 119). — καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην [1]), vgl. Ez 3 12 καὶ ἀνέλαβέ με πνεῦμα καὶ ἤκουσα κατόπισθέν μου φωνὴν σεισμοῦ μεγάλου. Das ὀπίσω μου wird durch die Parallelstelle im Ez veranlasst sein (daher liest A ὄπισθεν). Man sollte sich daher über die Bedeutung desselben nicht den Kopf zerbrechen [2]). ὡς (sc. φωνὴν) σάλπιγγος. Es kann kaum eine andre Stimme als diejenige des Menschensohnes gemeint sein (vgl. das folgende). 1 11 λεγούσης [3]) (falsche Beziehung des Particips zu σάλπιγγος statt zu φωνήν) ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις. — Ueber die sieben Städte (und die Ueberlieferung ihrer Namen s. genaueres im folgenden. — Die Aufzählung der Städte erfolgt in geographischer Reihenfolge von Süden nach Norden: Ephesus, Smyrna, Pergamon und von Norden nach Süden Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea. Man vermisst unter diesen Namen Troas II Kor 2 12 Akt 20 5. 6, Kolossae, Hierapolis [4]). Es ist ein unglücklicher Gedanke Vlt's, die Namen der Städte zu streichen und dann das betreffende Stück in einer Zeit geschrieben sein zu lassen, in der es

[1]) c ℵCP 1. 28. 36. 49. 80. vg. (Tr.): φωνην μεγ. οπισθεν μου A (16. 38. 161); φων. οπισω μου μεγ. Q Rel., die verschränkte Wortstellung ist in dieser Klasse häufig (B. Weiss). Haussleiter möchte das μεγάλην nach einer Handschrift der altafrikanischen Uebersetzung fortlassen. Doch schwankt eigentlich nicht, wie H. irrthümlich meint, die Stellung von μεγάλην, sondern die von ὀπίσω μου.

[2]) Interessante Parallellen für Geistererscheinungen, die ὄπισθεν kommen, s. bei Wtst.

[3]) Hier schieben P Cs. ein: εγω (ειμι το) αλφα και το ω (ο) πρωτος και ο εσχατος και nach 1 8 21 6 22 13.

[4]) Nach Reuss werden Colossae und Hierapolis als Anhang von Laodicea nicht mitgezählt.

nur sieben Gemeinden gab[1]). Die Zahl sieben ist offenbar schematisch.

1 12. καὶ[2]) ἐπέστρεψα βλέπων τὴν φωνὴν ἥτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας εἶδον[3]) ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς. Die Deutung dieses Symbols versucht der Apok. in 1 20 selbst zu geben. Jedenfalls erinnern die sieben Leuchter an das alttestamentliche Kultsymbol Ex 25 37 37 23, den siebenarmigen Leuchter, und ebenso an die Vision Sach 4 2. 10 von den sieben Lampen. Doch macht Gunkel 295—99 darauf aufmerksam, dass der Unterschied in dem vorliegenden Symbol, in welchem die Leuchter selbständig neben einander stehen, nicht zufällig und irrelevant sei. Nach Gunkel liegt allen diesen Symbolen ursprünglich der Glaube an die sieben grossen Gestirngeister zu Grunde (die Sonne und die Planeten s. o.). Demnach läge in der Apk noch eine sehr alte Tradition vor, nach welcher die Geister noch mehr als selbständige Wesen erscheinen. 1 13 καὶ ἐν μέσῳ, τῶν [ἑπτὰ][4]) λυχνίων ὅμοιον υἱὸν[5]) ἀνθρώπου (Dan 7 13). — Da 14 14 ὅμοιο υἱόν überwiegend bezeugt ist, so wird auch hier so zu lesen sein. Dann liegt hier ein grobes Sprachversehen vor. Die folgende Vision hat nun nicht auf das ganze des Buchs ihre Beziehung, sondern wesentlich auf die sieben Sendschreiben. Das deutet der Apok. schon dadurch an, dass er den Menschensohn stehend oder wandelnd zwischen den sieben Leuchtern (nach ihm den sieben Gemeinden) erscheinen lässt.

ἐνδεδυμένον ποδήρη. — vgl. Dan 10 5 καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ εἷς ἐνδεδυμένος βάδδιν (לָבוּשׁ בַּדִּים). ποδήρης wird Exod 28 4. 31 (vgl. Sir 50 11) das lange bis auf die Füsse reichende Oberkleid des Hohenpriesters von blauem Purpur genannt (מְעִיל), vgl. Sap Sal 18 24 ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος und Sir 27 8. Im Exodus wird ausdrücklich neben dem Poderes noch der Chiton genannt. Bei Josephus (Antiq. III 7 2 ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἔνδυμα ποδήρης χιτών . . . III 7 4 ἐνδεδυμένος δὲ ἐξ ὑακίνθου πεπονημένον χιτῶνα, ποδήρης δ' ἐστὶ καὶ

---

[1]) In III ist diese Ansicht von Vlt. bereits aufgegeben.

[2]) Q und die meisten Minuskeln haben *και εκει*.

[3]) Pr., Flor., Cypr. lasen etwa im Griechischen καὶ ἐπιστρέψας ἀνέβλεψα ἰδεῖν . . . καὶ εἶδον (Haussleiter 215). Im allgemeinen wird man der lateinischen Ueberlieferung, wo sie allein und ohne weiteren Zeugen steht, kaum in der Rekonstruktion des Textes folgen. Haussleiter überschätzt den Wert des altlateinischen Textes stark.

[4]) > ACP 1. 12. 28. 38. 45. 6. 80. 1. 100. 61 p ס ט Ir., Cypr., Pr. επτα wird sehr, häufig ausgelassen, namentlich von P Cs. 61 15s 161, von A Cs. 56; Bousset Studien 10. A. 7.

[5]) c ℵQ Rel.; *υιω* ACP 10. 2. 36. 8. 49. 80. 1. 91. 5. 6.

οὗτος)[1]), scheint eine andre Ueberlieferung vorzuliegen, wenn nicht bei ihm χιτών die Bedeutung des Oberkleides hat. — Hieronymus in Ez 9 versteht unter ποδήρης das lange Oberkleid. — καὶ περιεζωσμένον πρὸς (Joh 20 11 B. Weiss) τοῖς μαστοῖς (?) (c. CPQ Min.; μαζοῖς A 10. 7. 28. 37. 49. 79. 81. 1. 91. 6. 161; μασθοῖς ℵ 7. 46. 88. 97; nach Suidas wird μαζός gewöhnlich beim Manne, μαστός und μασθός vom Weibe gebraucht, vgl. Stephanus Thesaurus; demgemäss erscheint die Lesart μαζός als Korrektur) ζώνην χρυσᾶν. Einen goldenen Gürtel trägt nach 1Mak 10 89 der König, der Hohepriester nur einen mit Gold verzierten Ex 28 8. 39 5. Die hohe Gürtung (τοῖς μαστοῖς) ist dagegen priesterliche Weise (Jos. Ant. III 7 2 ποδήρης . . . ἐν ἐπιζώννυνται κατὰ στῆθος). Falsch beziehen demgemäss Spitta, Züll. die Gürtung auf die Stellung des Ruhenden. Man beachte, dass der Menschensohn in der Tracht des Königs und Hohenpriesters erscheint, vgl. noch Dan 10 5 καὶ ἡ ὄσφυς αὐτοῦ περιεζωσμένη ἐν χρυσίῳ.

1 14. ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ[2]) ὡς[3]) ἔριον λευκὸν ὡς χιών. Dan 7 9f. καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ὡσεὶ χιὼν λευκὸν καὶ ἡ θρὶξ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡσεὶ ἔριον καθαρόν. Die Vergleichung dieser Parallelstelle verbietet, mit Haussleiter nach der altlateinischen Uebersetzung (Pr., Flor., Cypr. velut lana ut nix) etwas von dem überladenen Ausdruck zu streichen. Schwierig ist es, das Verhältnis von κεφαλή und τρίχες zu bestimmen. Entweder steht der Hauptbegriff voran, und folgt dann der Begriff, auf den es eigentlich ankommt (sein Haupt, nämlich seine Haare Dstd.[4]), oder es ist mit κεφαλή der Bart, mit τρίχες das Haupthaar gemeint (de W.). Es ist sehr bedeutsam, dass der Menschensohn in derjenigen Majestät erscheint, in der bei Dan der Alte der Tage, der Weltrichter Gott selbst gezeichnet ist. vgl. dazu 1 17. 18 2 8, vor allem 22 12. 13. — Hen 46 1 hat diese Uebertragung der Praedicate noch nicht stattgefunden, dieselbe scheint specifisch neutestamentlich zu sein. Und zwar

---

[1]) vgl. Wetstein z. der Stelle und Stephanus. Pausanias Att. 24 7 ἐν χιτῶνι ποδήρει. Athen. XII 523 B. χιτῶσι ποδηρέσι χρώμενος, χιτωνίσκον ἐνδεδυμ. ποδήρη. Xenophon Cyrop. VI 4 2 (ποδήρης = χιτών).

[2]) Die Lesart λευκαι και ως Q al [20] ist wohl nur Schreibfehler.

[3]) ωσει CP 1. 28. 49. 79. 80. 1. 91. 6. 100. 61; 13 3 lesen ℵACPCs. ως, Q Rel. ωσει (sonst liest ℵ gerne ωσει 1 17 16 3, ℵc 16 13, 20 8 ωσει bei einigen Min.). In der Apk scheint durchgehends ως gebraucht zu sein.

[4]) cf. Dan. ἡ θρὶξ τῆς κεφαλῆς·αὐτοῦ.

erscheint Christus erst in den späteren Stücken der Evangelienüberlieferung direkt als Weltrichter. — *καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός.* 2 18 19 12, nach Dan 10 6 *καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς λαμπάδες πυρός.* Dan 7 9 ist der Thron Gottes *φλὸξ πυρός.* Bei einem so überkommenen Bild darf man nicht viel ausdeuten (s. die Auslegungen bei Dstd.). 1 15 *καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ.* Zu vergleichen sind zunächst die Parallelen Dan 10 6 *καὶ τὰ σκέλη ὡς ὅρασις χαλκοῦ στίλβοντος* (כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל). Ez 1 27 *καὶ ἰδὸν ὡς ὄψιν ἠλέκτρου* (כְּעֵין חַשְׁמַל) *ἀπὸ ὁράσεως ὀρσύος καὶ ἐπάνω καὶ ἀπὸ ὁράσεως ὀσφύος καὶ ἕως κάτω ἰδοὺ ὅρασις πυρὸς καὶ τὸ φέγγος αὐτοῦ κύκλῳ*, Ez 1 7 *ἐξαστράπτων χαλκός* (כְּעֵין נְחֹשֶׁת) vgl. noch 1 4 8 2. Eine Erklärung, was unter *χαλκολ.* zu verstehen sei, giebt Suidas; *χαλκολίβανον εἶδος ἠλέκτρου τιμιώτερον χρυσοῦ. ἔστι δὲ τὸ ἤλεκτρον ἀλλότυπον χρυσίον μεμιγμένον ὕελῳ καὶ λιθείᾳ* (vgl. [nach Wetstein], Lucian Amor 26 *ἠλέκτρου ἢ Σιδωνίας ὕελοῦ διαφεγγέστερον ἀπαστράπτει*; Eustathius in Od. *δ.* 150 13 *ἤλεκτρος δὲ ἴσως μὲν καὶ ὕλη τις κατὰ τοὺς πολλούς, χαλκώδης ἰδιαιτάτη παρὰ τὸν ἁπλῶς χαλκόν, μάλιστα δὲ μίγμα τι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου*). Nach diesen Stellen wäre also 1) *χαλκολίβανον* eine Art *ἤλεκτρον* (und dafür spricht auch, dass die LXX gerade dieses Wort in der parallelen Stelle im Ezechiel hat). 2) *ἤλεκτρ.* ein gemeinsamer Name, wie es scheint, für Metallmischungen verschiedener Art. 3) *χαλκολιβ.* eine Goldmischung. Dieser Deutung entspricht nun auch die lateinische Uebersetzung des rätselhaften Wortes aurichalcum (vg. Cypr., Prim. auricalco Libani!). Die gewöhnliche Bedeutung von aurichalcum ist allerdings Messing (s. Georges Lexicon). Man verstand aber darunter auch ein kostbares Metall, vgl. Plautus Pseud. 688 aurichalco contra non carum fuit meum mendacium. Nach Cicero de offic. III 23 12 hat es einen goldenen Glanz (cf. Plin. H. N. 34 2. 4 37 126) (Goldbronze?). Bei lateinischen Schriftstellern finden wir zu electrum folgende Erklärung (Wetstein): Plinius H. N. 33 4 omnino auro inest argentum vario pondere, ubicunque quinta argenti portio est electrum vocatur. Servius in Aen. VIII 402 electrum — quod fit de tribus partibus auri et una argenti . . . et ad lumina in convivio clarius auro et argento lucet. Bemerkenswert ist, dass an dieser Stelle das electrum auch als Mittel gegen Gift genannt wird. Auch daher mag seine besondre Wertschätzung stammen. — Wenn so die Bedeutung des *χαλκολίβανον* feststeht, so ist es um so schwerer, das Wort selbst zu erklären. Oecumenius (?) in Apk 19 6 7 (Cramer) erklärt: *εἴτε τὸν ἐν*

τῷ Λιβάνῳ τῷ ὄρει μεταλλευόμενον[1]) εἴτε καὶ τὸν χαλκοειδῆ λίβανον νοητέον. (Stephanus Thesaurus). Sehr künstlich aber nicht ganz unmöglich erklärt Züllich: Das Erz, welches einen Weihrauchnamen hat, wobei daran zu denken wäre, dass χαλκολίβανον = ἤλεκτρον und dieses wiederum eine Harzgattung (Bernstein) ist. Ganz abzuweisen als sinnlos und den Parallelen im alten Testament widersprechend, ist die Erklärung, dass χαλολίβανον wirklich eine Weihrauchart sei. (Ewald nach Salmasius exerc. 810, bei Wtst. ὁ λίβανος ἔχει τρία εἴδη δένδρων, καὶ ὁ μὲν ἄρρην ὀνομάζεται χαλκολίβανος, ἡλιοείδης καὶ πυρρὸς ἠγοῦν ξανθός. Jedoch könnte die Stelle immerhin zur Erklärung herangezogen werden. χαλκολίβανον wäre das jener Harzart an Aussehen ähnliche Metall[2]). ὡς ἐν καμίνῳ „πεπυρωμένῳ". So ist mit א 16. 46. 69. 88 vg. כ ט ק aeth. Ir.[1.] Vict. zu lesen und dann auf χαλκολιβάνῳ zu beziehen, wie fast sämtliche Uebersetzer es auch verstanden haben, zumal da κάμινος im neuen Testament Femininum ist (9[2] Mt 13[42. 50]). Bei der Lesart „πεπυρωμένοι" (mit PQ Rel.), wäre dies auf πόδες zu beziehen, also parallel dem ὅμοιοι zu verstehen. AC lesen πεπυρωμένης. Die Erklärung dieser Lesart bietet die altlateinische Uebersetzung, welche sicut de fornace ignea las (Prim. Matern. cf. Cypr.), also im griechischen ὡς ἐκ καμίνου πεπυρωμένης voraussetzt. Auch diese letztere Variante giebt einen guten Sinn: Und seine Füsse waren Golderz gleich, so wie es aus durchglühtem Ofen kommt. καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν. vgl. Ez 1[24] 43[2], dagegen Dan 10[6] φωνὴ ὄχλου.

1[16]. καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ [χειρὶ][3]) ἀστέρας ἑπτά. Die sieben Sterne sind für den Apokalyptiker ein geheimnisvolles Symbol, das er 1[20] sich zu deuten bemüht. Nach Gunkel bedeuten die sieben Sterne dasselbe wie die sieben Leuchter 1[12], die sieben Fackel 4[5], die sieben Augen 5[6] und sind ein nicht mehr verstandenes Symbol der sieben Geister 1[4] cf. 4[5] 5[6]. (Auch Erbes 127 bezog schon die sieben Sterne unter Verweis auf Hiob 38[31] (Vlt. III 424) auf sieben Geister oder Engel.) Dieselbe Idee, dass der Menschensohn Herr der sieben Geister ist, wird danach in derselben Vision durch das Wandeln unter den sieben Leuchtern, wie durch das Halten der sieben Sterne zum Ausdruck gebracht. Daraus ergäbe sich, dass die einzelnen Züge der Vision dem Apo-

---

[1]) So schon aeth. Areth.

[2]) Aus χαλκός und נְחֹשֶׁת (!) setzen zusammen Grotius, Bochart (Hieroz III p. 900) u. a.

[3]) > 10. 28. 95. 161 vg. g. Cypr. Pr. vgl. 1[17].

kalyptiker schon in irgendwo ausgeprägter Form vorlagen (cf. 1 20). — Wie man es sich zu denken habe, dass der Menschensohn die sieben Sterne in der Hand hält, teilt der Apokalyptiker nicht mit. Seine Phantasie verliert sich oft ins Formlose. *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα*[1]). vgl. 19 15 Jes 11 4 49 2 Ps 149 6 (Attribut Gottes) Sir 21 5. Soph. Sal. 18 15 (Attribut der Weisheit)[2]). Ps. Sal 17 27. 39 (vom Messias) Hebr 4 12 (vom Wort Gottes) vgl. noch IV Esra 13 4. 10 II Th 2 8. Es liegt hier eine (in dem Bilde unschön wirkende) Eintragung einer durchaus bildlichen Wendung in eine reale Erscheinung vor. *καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.* vgl. Jud 5 31 *καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτὸν ὡς ἔξοδος ἡλίου ἐν δυνάμει αὐτοῦ.* (כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבוּרָתוֹ). Im engen Anschluss daran ist die Form des Satzes entstanden: Und sein Aussehen (*ὄψις* nur hier und Joh 7 24 11 44; es ist schwer zu entscheiden, ob mit 7 24 Aussehen, oder mit 11 44 Angesicht zu übersetzen ist cf. Apk 10 1), — (war) wie die Sonne scheint in ihrer Kraft[3]). Die Auslegung von *ἐν τῇ δυνάμει* »wenn ihr Licht am stärksten ist« (de W. Dstd.) ist wegen der Parallelstelle nicht richtig.

1 17. *καὶ ὅτε εἶδον αὐτὸν ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός,* — eine allmählich stereotyp gewordene Wendung, vgl. Jes 6 5 Ez 1 28 Dan 8 18 10 9. 11 Hen 14 11. 24f., *καὶ ἐθηκεν*[4]) *τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ.* — vgl. Dan 10 10. 12 Mt 14 27 17 7 Lk 1 13. 30 2 10 Mk 16 6. *ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος.* Erst dieses Wort bringt eine originale Wendung (Sp.) und entspricht wiederum ganz der hochgespannten christologischen Auffassung des Apokalyptikers (22 13). Dasselbe Wort wird 1 8 von Gott gebraucht (s. dort die alttestamentlichen Parallelen). 1 18. *καὶ ὁ ζῶν.* Auch dieses speciell Gott zukommende Prädicat (4 9. 10 10 6) des Lebendigen an sich, wird hier dem Menschensohn zugeeignet. Denn kaum ist mit Haussleiter 219 nach g fu. Tic. Pr. das *ὁ ζῶν* zu streichen. *ὁ ζῶν* hat auch neben dem *πρῶτος καὶ ἔσχατος* einen guten Sinn und erst recht vor dem *καὶ ἐγενόμην*

---

[1]) > 46. 8 Flor., Vict., Cypr., Pr., in der Parallele 19 15 ist umgekehrt *δίστομος* hinter *ῥομφαία ὀξεία* in Q Min. eingeschoben; es könnte also auch hier *ὀξεία* aus der Parallelstelle stammen. Auch 2 12 lassen in der Wendung *ῥομφαία δίστομος ὀξεία* g. Pr. das *ὀξεία* aus. Der altlateinische Uebersetzer scheint nicht verstanden zu haben, die Synonyma wiederzugeben.

[2]) *ὁ παντοδύναμός σου λόγος.*

[3]) ℵ korrigiert *φαινον ως ο ηλιος.*

[4]) c ℵACP 36. 38 g vg. 𝔓, alle übrigen fügen *αμην* hinzu.

νεκρός. Gegen alle Kürzungen des lateinischen Textes muss man sehr misstrauisch sein. καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Der Satz verhält sich zum nachstehenden wie Grund zur Folge. καὶ ἔχω τὰς κλεῖς[1]) τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου[2]) vgl. 6 8 20 13f. Im alten Testament erinnert an diese Ausdrücke das Bild von den Pforten des Todes Ps 9 14, ᾅδης ist in LXX Uebersetzung von שְׁאוֹל Jes 38 10, צַלְמָוֶת Hiob 38 17. Durch Tod und Auferstehung hat Jesus, der ewig lebendige, die Schlüssel des Todes und Hades erworben. Dieses Bild ist ein sehr gebräuchliches, vgl. Wetstein, Züllich, Gfrörer I 377. Die Schlüsselgewalt über den Tod ist nach rabbinischer Auffassung etwas, was nur Gott zukommt vgl. Targ. Jonathan in Deut 28 12 quatuor sunt claves in manu domini — clavis vitae et sepulcrorum et ciborum et pluviae. Targ. Hieros. in Gen 30 20 quatuor sunt claves, quae in manu Dei repositae sunt, et quos neque angelo neque seraphino committit . . . pluviae . . . . cibationis . . . sepulcrorum . . . mulieris sterilis (= clavis vitae?) (nach Maase Thora 3 sind drei Schlüssel in Gottes Hand: pluviarum, vitae . . . resurrectionis). Sanhedrin fol. 113 1: Elias petiit ut daretur sibi clavis pluviae, petiit ut daretur sibi clavis resurrectionis mortuorum . dixerunt ipsi: tres claves in manum legati non dantur, clavis partus, pluviarum et resurrectionis mortuorum. Es bedeutet also etwas, wenn dem Menschensohn hier die Schlüssel des Todes und des Hades zugesprochen werden. — Der Genetiv θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου — kann als Gen. possessivus oder objectivus aufgefasst werden. Im ersteren Fall sind θάνατος und ᾅδης als Personen aufgefasst, die im Besitz der Schlüssel sind, im zweiten Fall als Lokalität (θάνατος etwa gleich Reich des Todes). Da der Apokal. 6 8 Tod und Hades personificiert, so ist die erstere Deutung wahrscheinlich. Beide Genetive verschieden zu deuten und nur den Tod als Person aufzufassen (Dstd.) geht kaum an. — Die ganze Anrede an den Seher hat zunächst den Zweck, ihn wieder zu ermutigen. Daher beginnt die Rede: Ich bin es, eine dir bekannte Gestalt. Dann aber führt der Weltenrichter sich in seiner vollen Majestät ein, als der ewig Lebendige, der Herr über Tod und Hades, um seinen Seher auszurüsten mit der Busspredigt, wie mit verheissungsvollem Trost. Falsch ist es mit Dstd. anzunehmen, dass in dem ἐγενόμην νεκρός ein tröstendes Moment liegt. Der Tod ist hier nur als der Durchgangspunkt zur Herrlichkeit genannt.

---

[1]) c ℵACP Cs., κλειδας Q Rel. [2]) του αδου και του θανατου Cs.

1 19. *γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσιν καὶ ἃ μέλλει*[1] *γίνεσθαι* (mit ℵ[c]A Min. *γενέσθαι* lesen ℵCPQ 6. 10. 11. 4. 16. 28. 36. 49. 79. 80. 81. 91. 92. 96. 100. 161, in der Apk verbindet sich fast regelmässig *μέλλειν* mit dem Indic. Praes. s. o. S. 197) *μετὰ ταῦτα*. — vgl. 1 1 4 1. Das *οὖν* knüpft an das unmittelbar vorhergehende an. Als der Herr über Tod und Hölle befiehlt Christus dem Seher die Gerichtsvisionen zu schreiben. Und zwar soll er zunächst schreiben, was er gesehen hat, d. h. in erster Linie die bedeutungsvolle dem ganzen voranstehende majestätische Erscheinung des Weltrichters. Weiter soll er zeugen von dem »was ist«. Denn die Uebersetzung von *ἃ εἰσιν*, was es bedeutet, wonach dann die Gemeindeschreiben nur Auslegungen der vorstehenden Vision wären (so zuletzt noch Sp.), scheitert schon an dem Gegensatz *καὶ ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα* (vgl. 4 1 *ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα*, was sicher nicht = *ἐν τάχει* ist), und somit ist die natürliche und sich von selbst darbietende temporale Bedeutung von *ἃ εἰσιν* festzuhalten. Dann aber bezieht sich dieses *ἃ εἰσιν* (vgl. 4 1) auf die Briefe, in denen ja allerdings in erster Linie gegenwärtige Verhältnisse behandelt werden, wenn auch immerhin Zukunftsweissagungen in ihnen vorkommen. 1 19 ist also eine Disposition des folgenden gegeben, die in 4 1 deutlich wieder aufgenommen wird.

1 20. *τὸ μυστήριον οὖν τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς*[2] *εἶδες ἐπὶ*[3] *τῆς δεξιᾶς μου καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς — οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ*[4] *ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν*. Es liegt hier ein Anakoluth vor, das etwa aufzulösen ist: Das Geheimnis der sieben Sterne und die sieben Leuchter anlangend, so sind etc. (Sp., B. Weiss). Dagegen ist kaum *τὸ μυστήριον* als weiteres Objekt zu dem doch vollständig abgeschlossenen V. 19 zu ziehen. *τὰς ἑπτὰ λυχνίας* schliesst sich ausserdem ganz irregulär an den Accus. in dem vorausgegangenen Relativsatz an. Der Apokalyptiker deutet hier zwei Züge aus dem im vorhergehenden gezeichneten Bild weiter aus. Und er führt diese Deutung feierlich als Deutung eines *μυστήριον* ein, dessen Erklärung einer besondern Kunstfertigkeit bedarf. Es liegt hier specifisch apokalyptische Manier vor. In ähnlich

[1]) Pr. Flor. vg.: quae oportet (*δεῖ*) fieri (cf. 1 1), ℵ *α δει μελλειν* C *α δει μελλει*, beides offenbare Mischlesarten.
[2]) *ων* Q 6. 7. 14. 38. 80. 91. 121. 161, Korrektur.
[3]) *εν τη δεξια* A 81 vg Flor. Pr., Konformation nach 1 16.
[4]) *αι επτα* > Pr.; + *ας ειδες* P Cs.

feierlicher Weise führt er andre geheimnisvolle Deutungen apokalyptischer Rätsel ein 13 18 17 7. 9. Zu vergleichen ist noch die Art, wie Mk 13 14 (u. Parallelen) das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* eingeführt wird, wie auch Paulus Röm 11 25 I Kor 15 51 ein eschatologisches Geheimnis seinen Lesern anvertraut (von hier aus ist I Kor 2 1 u. 7 zu verstehen, vgl. I Kor 14 2), wie endlich der Apokalyptiker selbst 10 7 von dem Geheimnis redet, das Gott seinen Knechten den Propheten verkündet hat. Alle diese Parallelen legen nun die Annahme nahe, dass der Apok. hier nicht von ihm selbst erfundene Symbole nachträglich deutet, sondern dass er sich hier an der Deutung alter überlieferter, geheimnisvoller Bilder versucht. Es wird sich daher auch fragen, ob er dieselben richtig gedeutet hat. Verschiedene Spuren deuten darauf hin, dass die hier gegebene Deutung erst eine nachträglich angepasste ist. So finden wir 4 6 ein ganz ähnliches Symbol, wie das der sieben Leuchter, die sieben Fackeln auf die sieben Geister gedeutet. Ebenso liegt es nahe, aus 3 1 eine Beziehung der sieben Geister auf die sieben Leuchter anzunehmen. Denn wenn es dort vom Menschensohn heisst *ὁ ἔχων „τὰ ἑπτὰ πνεύματα“ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας* und doch irgend eine Rückbeziehung zu der vorhergehenden Vision angenommen werden muss, so liegt es nahe die sieben Leuchter und die sieben Geister zu identificieren. Bemerkenswert ist endlich auch, dass der Apok. die Sterne selbst auf Engel deutet. So scheint allerdings Gunkel mit seiner Vermutung Recht zu haben, dass die sieben Leuchter, wie die sieben Sterne ursprünglich, wie auch die sieben Fackeln 4 6, eine und dieselbe Bedeutung hatten, d. h. Symbole der schon 1 4 erwähnten sieben hohen Geistesmächte waren. — Die verschiedenen Deutungen, welche diese Symbole in der Apk erhalten haben, wie die Thatsache, dass in dem einen Bilde zwei Symbole von derselben ursprünglichen Bedeutung nebeneinanderstehen, weisen nun aber nicht mit zwingender Notwendigkeit auf die Annahme hin, dass mehrere Hände an diesem Stück der Apk gearbeitet hätten. Sp. nimmt auf Grund ähnlicher Beobachtungen in 1 20 die Hand des Redaktors an. Aber es bleibt die Annahme möglich, dass einmal geprägte und vorgefundene alte Symbole, von deren ursprünglicher Bedeutung der Apok. noch eine gewisse Ahnung hatte, von ihm künstlich bald so, bald anders gedeutet wurden. Auch wir pflegen mit Symbolen in derselben Weise zu spielen und ihnen bewusst bald diese, bald jene Deutung unterzulegen.

Vor allem aber haben wir nun unsre Aufmerksamkeit darauf zu richten, wie der Apok. die beiden Symbole hier

verstanden haben will. Die Deutung der sieben Leuchter auf die sieben Gemeinden ist in sich klar, grosse Schwierigkeit aber bereitet nun die andere der sieben Sterne auf die sieben Engel der Gemeinden. Jedenfalls sind damit die im Eingang der einzelnen Sendschreiben erwähnten ἄγγελοι gemeint. Aber wer sind diese ἄγγελοι? 1) Nach Ebr. und Sp. sind Boten der einzelnen Gemeinden gemeint, nach Ebr. nur in der Vision existierende, nach Sp. wirkliche Boten, welche die einzelnen Gemeindeschreiben überbringen sollen. Doch ist die Vorstellung Sp.'s, dass im folgenden wirklich sieben durch Boten zu überbringende Gemeindeschreiben vorlägen, eine durchaus unglückliche. Die andere Schwierigkeit, die dieser Deutung entgegensteht, wie nämlich Sterne Symbole für einfache Boten sein sollen, entgeht Sp., indem er 1 20 dem Redactor zuweist. Die Frage, was sich dann der Redactor unter den ἄγγελοι vorgestellt habe, ist natürlich irrelevant. 2) Vitr., Wolff, Schöttgen, Beng., Eichh., Heinr., Ew. finden hier den שְׁלִיחַ צִבּוּר, den Synagogenboten wieder, ebenfalls eine unmögliche Anschauung, weil an einen untergeordneten Beamten nicht zu denken ist (auch nicht etwa an den Vorleser, wie aus dem Inhalt der Gemeindeschreiben hervorgeht). 3) Mit Berufung auf Mal 2 7 und das Symbol der Sterne für die Lehrer finden Prim., Beda, Lyra, Zeger, Drusius, Alcas, C. a. Lap., Boss., Beza, Grot., Calov, Herder, Rothe (Anfänge der christlichen Kirche I 423ff.), Klief., Vlt. hier Vorsteher, Lehrer, Bischöfe oder Presbyter, Hgstb. das gesamte Kirchenregiment. Diese Anschauung ist schon wahrscheinlicher. Der Apok. hätte dann also die im Bilde vorgefundenen sieben Sternenengel auf hervorragende Persönlichkeiten der Gemeinden an die er schrieb gedeutet. Man könnte vielleicht noch bestimmter sagen, dass mit dem ἄγγελος jedesmal nur eine Persönlichkeit gemeint sein muss, die an der Spitze der Gemeinde steht, also dann der Bischof. Dagegen kann nicht der sonstige Sprachgebrauch der Apk hinsichtlich des Wortes ἄγγελος sprechen, — höchstens der Inhalt der Schreiben, welche sich an die Gemeinden direkt wenden (Dstd.), und die Zeit, in der die Apk geschrieben ist. 4) Weit verbreitet ist auch die Anschauung, dass der ἄγγελος der Gemeinde diese selbst ist (also der personificierte Gemeindegeist) Andr. Areth. Salmas de episcop. et presb. Gabler, Wtst., Züll., de W., Bleek., Lck., Dstd., Erb. Dagegen spräche, dass dann ein Symbol, die Sterne, auf ein anderes Symbol, die Engel, gedeutet wäre. Will man aber die Engel als Realitäten auffassen, so kommt man 5) zu der jüdischen Auffassung von

Schutzengeln[1]) (Vlkm., Hilgf., Hltzm., Weyl. [vgl. den ἄγγελος ἐφορος bei den Rabbinern Wtst.]) Diese Erklärung hat schon deshalb am meisten für sich, weil sie es ermöglicht, bei dem doch wahrscheinlich ursprünglichen Sinn der Sterne (= Geister, Engel) vollständig stehen zu bleiben. Der Apok. hätte dann die Vorstellung, dass der Menschensohn Herr der sieben (grossen) Geister ist, hier der gegenwärtigen Situation so angepasst, dass er ihn als Herrn der sieben über die einzelnen sieben Gemeinden herrschenden Engelfürsten auffasst. Nimmt man an, dass hier eine ziemlich mühselige Umdeutung einer älteren Vorstellung vorliegt, dann erklärt sich auch manches sonderbare in der Vorstellung, und fällt mancher Einwurf gegen diese Erklärung. Denn merkwürdig bleibt immerhin die Vorstellung, dass der Seher den Engeln der Gemeinden zu schreiben Befehl bekommt, die doch offenbar nur gegenwärtig gedacht werden können (vor Gott oder dem Menschensohn stehend); offen bleibt die Frage, weshalb diese Mittelspersonen, die Engel, überhaupt hier erwähnt werden, zumal die Briefe sich doch ihrem Gehalt nach direkt an die Gemeinden wenden. Man kann wenigstens nicht mit Hltzm. sagen, in den Briefen rede der erhöhte Christus, und zwischen ihm und den Gemeinden seien solche Mittelspersonen notwendig. Denn der Erhöhte redet ja zu dem Seher, und dieser überbringt ja bereits als Mittelsperson den Gemeinden die Botschaft desselben. — Aber alle diese Schwierigkeiten lösen sich, wenn man bedenkt, dass der Apok. in 1 20 ein μυστήριον kunstvoll deuten will, und dass es ihm dabei auf die innere Logik der Dinge nicht allzu genau ankommt.

Cap. II.

2 1. τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψον. Als erste unter den sieben Gemeinden ist Ephesus genannt, in Jonien am Kayster gelegen, die faktische Hauptstadt der Provinz, die sich selbst auf Münzen πρώτη μητρόπολις nannte, obgleich Pergamon die eigentliche und alte Attalidenhauptstadt war. Hier war der Statthalter verpflichtet, sein Amt anzutreten. Hier herrschte der Kultus der Diana, E. nannte sich die Neokorenstadt der Diana (Akt 19 28). Später war E. auch Hauptsitz des Kaiserkultus. Unter Antoninus Pius

[1]) vgl. die Wasserengel 16 5, die Windengel 7 1 Engel des Abgrundes 9 11, und Dan 10 13. 20. 21, die Engelfürsten von Persien, Griechenland und Judaea.

nennt es sich auf den Münzen *δισνεωκόρος*, besass also den Provinzialtempel mindestens eines Kaisers, vielleicht von zweien, da es unsicher ist, ob die Neokorie des Dianatempels nicht vielleicht als erste gerechnet ist (Mommsen V, 303ff. Büchner, de neocoria. Giessen 1888. Marquardt, römische Staatsverwaltung I, 340ff.) [1]). E. war der alte Missionssitz des Paulus, nach ihm wird nach der soweit glaubwürdigen Tradition Timotheus an der Spitze der Gemeinde gestanden haben. Ephesus ist jedenfalls auch der Sitz des kleinasiatischen Johannes gewesen, auf dessen Namen die Apk geschrieben ist (nach Hgstb. ist Ephesus deshalb vorangestellt). Einige wenn auch sehr spärliche Aufschlüsse über die spätere Entwickelung der Gemeinde geben Akt 20 und der Epheser-Brief. Aus Akt 20 erfährt man von Irrlehrern, die in E. eingebrochen sind: *ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω ἑαυτῶν.* Aus dem Epheser-Briefe ist zu ersehen, dass noch lange Zeit in Ephesus die Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen bestand. Judaistische Richtungen zeigen sich I Tim 1 7. (*θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι*) 4 1–3. Vor Spaltungen warnt Ignatius ad Eph. 7 und 9 *εἰώθασι γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἄλλα τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ, οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν. εἰσὶν γὰρ κύνες λύσσοντες λατροδῆκται, οἷς δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι ὄντας δυσθεραπεύτους.* C. 9 *ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχήν, οὓς οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὦτα* (cf. C. 16).

τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ ὁ περιπατῶν (johanneisch) *ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν.* cf. 1 13. 16 statt des *ἔχων* dort steht hier *κρατῶν*, dort nur *ἐν μέσῳ* hier *περιπατῶν*. Doch ist deshalb kaum mit Dstd., Weiss eine Nüancierung des Sinnes anzunehmen. Das Attribut »wandelnd« in Mitten der sieben Leuchter ist mit sichtlicher Beziehung auf 5 b gewählt. Die Zusammenstellung der sieben Sterne und Leuchter macht übrigens wahrscheinlich, dass 2 1 von derselben Hand geschrieben ist, wie 1 20. Mit einem gewissen Nachdruck wird beim ersten Sendschreiben der Menschensohn als Herr der über den Gemeinden waltenden Engel und der sieben Gemeinden selbst geschildert.

2 2. *οἶδα τὰ ἔργα σου, καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν*

[1]) Ueber den gegenwärtigen Zustand der Städte vgl. Th. Smith septem Asiae ecclesiarum notitia Oxon 1672, Züllich I Beigabe 2, Winer Real-Wörterbuch.

ὑπομονήν [σου][1]). Wenn das zweite σου im Text zu lesen ist, und das ist das durchaus wahrscheinliche, so ist klar, dass ἔργα der Oberbegriff, κόπος und ὑπομονή die beiden Arten der gemeinten ἔργα sind. [ἔργα ist also nicht mit κόπος zusammenzuziehen (Hltzm.)]. κόπος ist die mühevolle Arbeit (14 13 κόπος = ἔργα) ὑπομονή die tragende Geduld (I Th 2 9 II Kor 6 5). Es sind demgemäss auch nicht alle drei Momente gleichzustellen und gleichmässig auf den Kampf mit den Irrlehrern zu beziehen (dem widerspricht schon der Ausdruck ὑπομονή). Jedoch ist nun auch nicht das folgende (mit Dstd.) „καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι" als drittes Moment κόπος und ὑπομονή beizuordnen, auch wird mit diesem Ausdruck nicht κόπος und ὑπομονή erklärt (Züll.), wogegen wieder der Ausdruck ὑπομονή spricht. Vielmehr ist, da in V. 3 der Begriff ὑπομονή wieder aufgenommen und erläutert wird, der dazwischen liegende V. 2b offenbar Erläuterung zu κόπος[2]). Demgemäss haben wir in V. 2—3: a) einen Oberbegriff, ἔργα; die b) zerfallen in die beiden Arten κόπος und ὑπομονή, und diese wiederum werden c) in V. 2b und 3 näher erklärt. Die Werke der Gemeinde bestehen einmal im Kampf gegen die Irrlehrer (κόπος) und zum zweiten im Dulden wegen des Namens Christi (ὑπομονή). Eine merkwürdige Parallele zu diesem Vers bietet übrigens I Th 1 3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος. — [καὶ s. o.] ὅτι οὐ δύνῃ[3]) βαστάσαι[4]) κακούς. Das findet seine Erklärung im folgenden. καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους[5]) καὶ οὐκ εἰσίν (zur Konstr. vgl. 1 6) πειράζειν ist = δοκιμάζειν (II Kor. 13 5 cf. Joh 6 6), auf die Probe stellen. Unter den falschen Aposteln versteht (Dstd.) Sp. unter Verweis auf II Kor. 11 13f. 23 judaistische Sendlinge aus Jerusalem. Ganz unglücklich zieht Sp. noch zur Erläuterung den Ausdruck οἱ λεγόμενοι Ἰουδαῖοι 2 9. 3 9 heran, da dieser sicher auf wirkliche Juden und nicht auf christliche Irrlehrer gemünzt ist. Umgekehrt bezog die Tübinger Schule Vlkm. Hgf. Einl. 413. Z. W. Th. 1890, 408. Vlt. (auch Hltzm.) die falschen

---

[1]) c. ℵQ Rel. p; > ACP 10. 2. 7. 8. 9. 28. 36. 7. 46. 9. 79. 80. 1. 91. 6. 100. g. vg. o (bei Pr. fehlt auch hinter ὑπομονήν das σου.)

[2]) Vielleicht ist deshalb auch mit Ap das καὶ vor ὅτι wegzulassen.

[3]) Die kontrahierte Form der Indic. δύνῃ kommt im NT. nur noch Mk 9 22 vor (Schmiedel 14 21), sie ist im Klassischen ungebräuchlich (s. die Bemerkungen aus Phrynichos bei Wtst.).

[4]) P 1. 38. 81 βαστάξαι.

[5]) c. ℵACP 18. 25. 51? 81?; + εἶναι ℵ[cc]Q Rel. g vg. Pr. Vict.

Apostel auf Anhänger des Paulus, oder gar auf Paulus selbst (besonders scharf Vlkm.). — Hier kann vorläufig nur die Frage aufgeworfen werden, wie die *ψευδαπόστολοι* sich zu den Nicolaiten in V. 6 verhalten, und diese ist bestimmt dahin zu beantworten, dass Nicolaiten und falsche Apostel identisch sind und keineswegs zwei verschiedene Erscheinungen[1]), deren eine etwa der Gegenwart (Nicolaiten), deren andere der Vergangenheit (falsche Apostel) angehörte. V. 6 im folgenden ist eine einfache Wiederaufnahme des V. 2 gespendeten Lobes, nach dem dazwischen stehenden Tadel. Man kann das nur verkennen, wenn man die *πρῶτα ἔργα* V. 5, die allerdings der Vergangenheit angehören, gegen den Zusammenhang mit den *ἔργα* in V. 2 identificiert. Und doch ist es ganz klar, dass unter den *ἔργα* V. 2 der Kampf gegen die Irrlehrer und die Geduld in Leiden zu verstehen sind, während mit den *πρῶτα ἔργα* die erste brüderliche Liebe gemeint ist. Die entgegenstehende Auffassung ist auch deshalb verfehlt, weil der Apk durch die Tempora V. 2 *δύνῃ* V. 3 *ὑπομονὴν ἔχεις* es ganz deutlich ausspricht, dass er V. 2 von *ἔργα* redet, welche die Gemeinde in der Gegenwart ganz und voll erfüllt. Wer die falschen Apostel sind, lässt sich also erst im Zusammenhang des V. 6 besprechen. Jedenfalls zwingt der Name Apostel keineswegs bis in die apostolische Zeit hinaufzugehen (gegen Dstd. vgl. Didache Cap. 11). *καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς.* Der Ausdruck muss auf einen bestimmten (vgl. den Aor.), nicht allzuweit zurückliegenden Akt der Verwerfung von Irrlehrern gehen. Sehr bemerkenswert ist immerhin die Parallele Ignat. ad Eph. 9 (s. o.).

2₃. *καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου.* Die Tempora sind genau parallel dem *οὐ δύνῃ — ἐπείρασας.* Es wird beide Male eine noch vorhandene Beschaffenheit der Gemeinde geschildert, die eine hervorragende Bestätigung in einer Thatsache der nächsten Vergangenheit gefunden hat. Wie die Exegeten haben hier schon die Abschreiber die Auswahl der Tempora nicht verstanden, indem sie teils in *ὑπομονὴν εἶχες* (*ἔσχες*) (cf. Prim.) verbesserten, teils *ἐβάστασας καὶ ὑπομονὴν ἔχεις* lasen (P Cs.). Mit *ὑπομονὴν ἔχεις* wird nun eben deutlich auf *ὑπομονή* in V. 2 zurückgewiesen, nicht auf *κόπον καὶ ὑπομονήν* (Dstd., Vlkm.), und die Geduld näher (*διὰ τὸ ὄνομά μου*) als Geduld in Verfolgungsleiden bestimmt und zwar wird mit *ἐβάστασας* auf

[1]) Auch sind die Nicolaiten nicht, wie Dstd. will, nur ein Teil des in V. 2 erwähnten *κακοί* (*ψευδαπόστολοι*). Es liegt kein Grund zu dieser Behauptung vor.

eine bestimmte in der Vergangenheit liegende Bedrängnis hingewiesen. Dass an Verfolgungen zu denken sei, die mit der Abweisung der Irrlehrer zusammenhängen, ist durch nichts im Text angedeutet. καὶ οὐ κεκοπίακας[1]) leitet wieder in die Gegenwart zurück, der Ausdruck ist vielleicht unter Rückbeziehung auf κόπος gewählt.

2 4. ἀλλὰ[2]) ἔχω κατά σου (Mt 5 23) ὅτι τὴν ἀγάπην σ[ου τὴν πρώτην ἀφῆκας (s. o.) vgl. Jer 2 2 (Züll., Hgstb., Dstd.; Hltzm. leugnet die Beziehung) und Mt 24 12. Die erste Liebe muss nach dem Zusammenhang in etwas anderm bestehen als in dem Eifer gegen die Irrlehrer und der Geduld in Verfolgungen. Diese Tugenden besassen die Epheser. Die erste Liebe ist aber deshalb auch nicht auf die Liebe zu Gott (19 9 22 17) oder zu Christus zu beziehen. Der Mangel der Ephesinischen Gemeinde liegt auf dem Gebiet des sittlichen Verhaltens. »Die Rechtgläubigkeit schützt nicht vor sittlichem Altern« (Vlkm.). — μνημόνευε (3 3) οὖν πόθεν πέπτωκας[3]) (s. o.) καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον. εἰ δὲ μή (Winer 60 5 65 6) ἔρχομαί σοι [ταχὺ][4]) (2 16 3 3 Winer 22 7 A. 3) καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς. — Bemerkenswert ist der motivierte Uebergang vom Praesens zum Futurum, ἔρχομαι drückt die Nähe des Kommens aus, κινήσω die bei diesem Kommen sich vollziehende bestimmte Handlung. Die meisten Ausleger (Areth., Heinr., d. W., Stern, Hgstb., Dstd., Vlkm., Sp., Hltzm.) beziehen die Gerichtsdrohung nicht direkt eschatologisch, sondern auf ein vorläufiges Gericht, in welchem Ephesus aus der Zahl der Gemeinden ausgeschieden werden soll. Sp. und Hltzm. ziehen zur Erklärung noch Mt 5 14—16 Phil 2 15 heran (die Gemeinde solle aufhören, eine Leuchte in der Umgebung des Heidentums zu sein). Doch ist die einfache Beziehung auf das endgültige Gericht nicht ausgeschlossen.

2 6. ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν

---

[1]) C. 51; AC κεκοπιακες (s. καικοπιακας 16. 37. 8. 69. 161. και κεκοπιακας), alle übrigen konformieren das Tempus (και ουκ εκοπιασας). Die schlechten Formen auf ες finden sich noch V. 4. ℵC αφηκες, V. 6 πεπτωκες ℵ, vgl. Einleitung p. 189. Ob man solche Provinzialismen in den Text aufnehmen soll, ist mehr als fraglich. (Buresch, Rheinisches Museum 1891.)

[2]) c. ℵQ 6. 7. 8. 10. 4. 30. 1. 5. 46. 87. 91. 3. 4. 5. 6. 7. 121., ἀλλ' ACP Rel., s. Einleitung S. 187.

[3]) εκπεπτωκας P Cs.

[4]) c. Q Rel. ɔ arm. Pr., > ℵACP g vg. p Tic. Das ταχύ kann nach 2 16. 3 11 hinzugefügt, aber auch als selbstverständlich ausgelassen sein.

Νικολαιτῶν ἃ κἀγὼ μισῶ[1]). Nachdrücklich wird noch einmal von den *ἔργα* der Gemeinde, die V. 2—3 Anerkennung gefunden haben, die Verwerfung der Nicolaiten erwähnt. Die Nicolaiten sind also identisch mit den dort erwähnten *ψευδαπόστολοι* (Dst. 150). Ferner sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben, wie die Bileamiten 2 14 und die Anhänger des Weibes Isebel (s. u.). — Ueber die Nicolaiten ist wohl kaum etwas sicheres, das über die Nachrichten in der Apk hinüberginge, bekannt, vgl. die Angaben bei Irenaeus adv. haer. I 26 3 III 12 1, Tertullian praescr. 33, 46, adv. Marc. I 29, de pudicitia 19; Clemens Alex. Strom. II 70 118 III 4 25; Hippolyt Philos. VII 36; Epiphanius Haer. 25; Philastrius Haer. 33; Pseudotertullian 5; Const. Apost. VI 8; Hieronymus adv. Lucifer. 23; Ps.-Augustin Haer. 5 1 (vgl. hier und im folgenden Völter II 38 Alford zu dieser Stelle). Schon Irenaeus weiss nichts genaueres, als er in der Apk vorfand, über die Nicolaiten zu berichten. Er (zuerst?) identificiert ihren Stifter mit dem Akt 6 erwähnten Diakonen, eine Kombination, die immerhin ohne vorliegende Tradition gemacht werden konnte. Ausserdem sucht Irenaeus die Nicolaiten in die Reihen seiner Ketzerliste einzureihen, und erklärt sie für verwandt mit Cerinth. Von Irenaeus ist Hippolyt (Epiph., Philastr., Ps.-Tert.) abhängig, nur bemüht er sich, noch die Gründe anzugeben, welche den Nicolaus zu diesem Schritt geführt haben. Später hielt man es doch für verwunderlich, dass ein Mann der apostolischen Urzeit in dieser Weise abgefallen sein sollte und suchte die Verbindung zwischen dem Diakonen Nicolaus und den Nicolaiten als auf Irrtum beruhend darzustellen. So entsteht die bei Clem. Alex. Strom. III 4 25 vorliegende Erzählung: *ὡραῖαν γυναῖκα ἔχων οὗτος μετὰ τὴν ἀνάληψιν τὴν τοῦ σωτῆρος πρὸς τῶν ἀποστόλων ὀνειδισθεὶς ζηλοτυπίαν εἰς μέσον ἀγαγὼν τὴν γυναῖκα γῆμαι τῷ βουλομένῳ ἐπέτρεψεν. ἀκόλουθον γὰρ εἶναι φασὶ τὴν πρᾶξιν ταύτην ἐκείνῃ τῇ φωνῇ, τῇ ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ* (Eus. H. E. III 29). Hier liegt offenbar der Versuch vor, dem bedenklichen nikolaitischen Satz *ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ* die Spitze abzubrechen. Derselbe Versuch, den Diacon Nicolaus zu entlasten, liegt vor Const. Apost. VI 8: *οἱ νῦν ψευδώνυμοι Νικολαΐται*, und Victorin: qui sub nomine Nicolai ministri sibi fecerunt haeresin.

Von alledem, was die Kirchenväter zu berichten wissen, sind vielleicht folgende Notizen brauchbar: 1) Irenaeus III

---

[1]) Ps. 138 22 *τοὺς μισοῦντάς σε κύριε ἐμισήσα.*

11 1 meint, dass die Nicolaiten vor Cerinth dasselbe gelehrt haben (Weizsäcker fand in den Nicolaiten, dieser Notiz folgend, Anhänger des Cerinth). 2) erwähnenswert ist, dass Dorotheus den Nicolaus zu einem Bischof von Samarien macht und ihn mit Simon Magus in Verbinduug setzt (ὃς ἐπίσκοπος Σαμαρείας γενόμενος ἑτεροδόξησεν ἅμα τῷ Σιμῶνι (Weyland hält die Nicolaiten demgemäss für eine samaritanische Sekte), 3) eine apokryphe Apostelgeschichte bei Fabricius Cod. Apocr. NT. p. 498 kennt einen Corinther Nicolaus. Doch treten diese selbständigen Notizen zu spät und zerstreut auf, als dass man ihnen sonderlichen Wert beimessen könnte. Noch weniger Wert als die Ueberlieferung der Kirchenväter haben hier, wo die Dinge gänzlich aussichtslos stehen, die Ratereien moderner Exegeten. Einen Teil derselben mag man bei Dstd. und Hirscht 26 nachlesen. Wir sind demgemäss bei der Frage nach dem Wesen der Nicolaiten völlig auf unsre Apk selbst angewiesen. Doch kann dieselbe erst innerhalb eines Gesamtüberblicks über die Sendschreiben und nach Festlegung von deren Zeit einigermassen gelöst werden. Hier kann nur noch die Frage erhoben werden, auf die uns der Mangel aller selbständigen Tradition ausserhalb der Apk führt, ob nicht »Nicolaiten« überhaupt ein fingierter und kein historischer Name sei. — Sehr ansprechend ist jedenfalls die von Chr. A. Heumann (Act. Erudit. 1712, 179 Poecile II 392) und J. W. Janus (de Nicol. ex haeretic. catalogo expungendis Viteb 1723) aufgebrachte Vermutung, dass in der Volksetymologie Nicolaus = Bileam (*Νικόλαος* = בָּלַע עַם oder auch בַּעַל עַם, *ἀρμέλαος*) sei[1]). Man wendet dagegen ein[2]), dass es nicht einzusehen sei, weshalb der Apok. diesen schwer verständlichen Ausdruck gewählt habe, aber diese Frage darf bei einem Apokalyptiker nicht immer erhoben werden. Freilich deckt sich auch בלע und *νικᾶν* nicht. Doch bleibt auch, wenn diese Auflösung des Namens nicht gebilligt werden sollte, immerhin die Möglichkeit bestehen, dass der Name Nicolaiten erfunden und symbolisierende Bezeichnung des Wesens der Sekte sei. Man kann auch nicht dagegen mit Hofm., Sp. einwenden, dass der Apok. unmöglich einen erfundenen Namen so ohne weiteres hätte einführen können. Er selbst mag denselben ja bereits gefunden haben. — Genaueres über die in den Sendschreiben

---

[1]) Diese Annahme wird auch dadurch wahrscheinlich gemacht, dass im folgenden (2s) Isebel sicher ein Name von symbolischer Bedeutung ist.

[2]) Dagegen de W., Ebr., Hofm., Stern., Vlt., Alf., Sp., dafür Züll., Ew., Hgstb., Dstd.

vorausgesetzte Häresie s. in dem zusammenfassenden Exkurs zu Cap. 2 und 3.

2 7. ὁ ἔχων οὖς[1]) ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις[2]). Zum Schluss erfolgt in allen Briefen eine Wendung von der einzelnen Gemeinde zur gesamten Christenheit. Da das Buch als ganzes schon von vornherein zur Vorlesung im öffentlichen Gottesdienst bestimmt war, so erklärt sich eine solche Wendung sehr leicht. Der Geist ist nach Dstd. der heilige Geist, der den Propheten inspiriert; die Offenbarungsrede Christi kann deshalb auch als eine Rede des Geistes bezeichnet werden. Zu τὸ πνεῦμα vgl. sämtliche Briefschlüsse, 14 13 19 10 22 6 17. Eine gewisse Schwierigkeit liegt in der Erwähnung des Geistes hier und der sieben Geister 1 4. Der Geist, der in den Propheten redet (der Geist Christi), scheint nach dem Apokalyptiker weder identisch zu sein mit den sieben Geistern, noch zu ihnen zu gehören, also noch nicht in die trinitarische Formel aufgenommen zu sein. — τῷ νικῶντι[3]) δώσω αὐτῷ[4]) φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν[5]) τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ [μου][6]). Wer im Kampf mit allen ungöttlichen Mächten den Sieg erringt, dem will Gott verleihen zu essen (Dstd.) vom Lebensbaum, d. h. von dem noch jetzt im Paradies (Gen 2 9) vorhandenen Lebensbaum. Zu der in Ez 31 8 begründeten Vorstellung, dass Gott im Jenseits den Seligen vom Lebensbaum zu essen geben wird, vgl. 22 2 Hen 24 1—11 25 31 1—3. Testam. Levi 18 (καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς) vgl. Schöttgen zu dieser Stelle. τοῦ θεοῦ [μου] steht mit Nachdruck am Schluss, da auf den hingewiesen werden soll, der die Verheissung den Seinen garantiert. Das μου ist bedeutend besser bezeugt. Ist das μου echt, so betont damit der verheissene Menschensohn seine Beziehung zu Gott, in dem die Verheissung ruht.

2 8. καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ[7]) ἐκκλησίας γράψον. Smyrna ist acht Meilen nördlich von Ephesus gelegen, wurde neu erbaut nach Pausanias von Alexander dem Grossen, nach Strabo von Antigonus und Lysimachus. Es

[1]) + audiendi (ακουειν) vg. cod. 𝔭 Pr.
[2]) ταις επτα εκκλησιαις, A, ταις εκκλ. ταις επτα C.
[3]) νικουντι A (2 17 AC, 15 2 C) s. Einleitung S. 189f.
[4]) > ℵ 10. 7. 46. 9. 88. 91. 6.
[5]) εν μεσω του παραδεισου P ℵ^{cc} Cs. (genauere Bestimmung nach der alttestamentlichen Erzählung).
[6]) c. Q Rel. 𝔭 b g vg. Cypr. Pr. Or. $^{i.}$; > ℵACP 1. 13. 26. 8. 36. 79. 80. 1. 92 ^{mg} 161. arm.
[7]) ℵ am. fu. Ζμυρνη.

erhob ebenfalls neben Pergamon und Ephesus den Anspruch, die erste Stadt der Provinz Asien zu sein, (Mommsen V 303ff.) und macht diesen Anspruch Ephesus zum Trotz auf Münzen geltend. Als der Leiter und Bischof dieser Gemeinde von Apostel-Zeiten her gilt Polycarp. Euseb. H. E. IV. 14 3. *Πολύκαρπος ὑπὸ ἀποστόλων καταστα θεὶς εἰς Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος.* (Tertullian praescr. 32. Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Johanne collocatum refert). Daher haben manche — namentlich katholische — Ausleger in dem *ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας* den Polycarp finden wollen (Nic. de Lyra, Ribeira, Alcasar, C. a Lap., Tirin, Stern, Calov, Hgstb.) Zu bemerken wäre noch, dass sich nachweisen lässt, dass gerade in Smyrna die Juden an Einfluss und Zahl eine grosse Rolle gespielt haben müssen. Martyrium Polyc. 13 1 *μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως ὡς ἔτος αὐτοῖς εἰς ταῦτα ὑπουργούντων.* Die Juden widerrieten es, den Leichnam des Polycarp herauszugeben. ib. Cap. 17; über Juden in Smyrna vgl. Schürer I 732, II 365. Zu vergleichen wäre vielleicht noch Ignat. ad Smyrn. I 2 *τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν.* Eine besondere Hochschätzung des Martyrium zeigt sich ib. 17 3 *τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν.*

τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (1 8 ist dasselbe von Gott gesagt, s. dort die Parallelen), *ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν* (1 17). Er »lebte auf« bezeichnet den Moment der Auferstehung (13 14 *ἐχει τὴν πληγὴν καὶ ἔζησεν*, Rö 14 9). Als der allmächtige Schutzherr der kleinen smyrnensischen Gemeinde, der wie diese gestorben schien, aber wieder erstand, erscheint der Herr dieser Gemeinde. 2 9 *οἶδά σου τὴν θλῖψιν καὶ τὴν πτωχείαν*[1]). Nach Sp. wären *θλῖψις* und *πτωχεία* Korrelatbegriffe. Dstd. denkt ganz allgemein an Bedrängnis und Armut, Hltzm. an Verfolgung und Armut. Oder man sucht zu vermitteln: in der Verfolgung seien den Christen ihre Güter entrissen, oder wegen ihrer Armut seien sie wehrlos gegenüber den Verfolgern gewesen (Hgstb.). Wegen des folgenden ist *θλῖψις* auf Verfolgung zu beziehen. *ἀλλὰ πλούσιος εἶ* cf. Ps 34 11 (Sp.), — *καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ*[2]) *τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν* (V. 2) *ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ.* Unter diesen die Christengemeinde verfolgenden

---

[1]) c. ACP 19. 47 g vg. $\mathfrak{p}$ Vict., Pr. alle übrigen fügen nach 1 2 *τα ἐργα και* ein.

[2]) > *εκ* P Cs.

»Juden« sind nicht judaisierende Irrlehrer (Sp.), sondern einfach Juden zu verstehen. vgl. noch Mart. Polyk. 12 2 *ἅτταν τὸ πλῆθος ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων τῶν τὴν Σμύρναν κατοικούντων ἀκατασχέτῳ θυμῷ καὶ μεγάλῃ φωνῇ ἐβόα* (s. o. 13 1 17 2). Was für eine *βλασφημία* von Seiten der Juden gemeint sein mag, ist nicht sicher festzustellen. Es mag sein, dass sie die Christen wegen revolutionären Wesens und Unruhestiftung verleumdeten. In Gegensatz zu dem Anspruch der Juden *συναγωγὴ κυρίου* (Num 16 3 20 4 31 16, *συναγωγὴ ὁσίων* Ps. Salom 17) zu sein, tritt hier das Urteil, dass diese Juden vielmehr des Satans Synagoge seien. Das Wort *συναγωγή* ist wohl mit Absicht (nicht *ἐκκλησία*) gewählt. Deutlich ist, dass hier ein Christ schreibt, der den Judennamen als solchen unbedingt hochhält. Keinesfalls sind die *Ἰουδαῖοι* mit den *ψευδαπόστολοι* im ersten Sendschreiben zu identificieren (so Züll., Sp.).

2 10. *μηδὲν*[1]) *φόβου ἃ μέλλεις πάσχειν*[2]), *ἰδοὺ*[3]) *μέλλει βάλλειν*[4]) *ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν*[5]) (s. Einleitung S. 194 Winer § 47, S. 343) *εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε* Da hier Gefängnis als drohende Gefahr genannt wird, so kann es sich hier nur um Verfolgungen handeln, bei denen, wenn sie auch von Juden ausgingen, doch die heidnische Obrigkeit beteiligt war (Dstd., Hltzm.). Der Ausdruck *διάβολος* soll nach Sp. gewählt sein, um an jüdische Verleumdung zu erinnern (vgl. Züll. Akt 13 50 14 2 17 5. 13 18 12). Dagegen machte schon Dstd. geltend, dass man dann vor allem *συναγωγὴ τοῦ διαβόλου* erwarten sollte. *καὶ ἕξετε*[6]) *θλῖψιν ἡμερῶν*[7]) *δέκα.* Eine Frist von zehn Tagen findet sich auch Dan 1 12. 14 Num 11 19 (Sp.). Durch die runde Zahl wird die Kürze der Verfolgungszeit angedeutet. Von einem vaticinium ex eventu kann hier nicht die Rede sein. *γίνου* (nicht *ἴσθι*) *πιστ-*

[1]) *μη* ACQ 8. 38. 49. 161. p, doch ist die schwerere Lesart vorzuziehen.

[2]) c. ℵACP 1. 4. 7. 10. 2. 6. 28. 34. 5. 6. 7. 40. 2. 6? 9. 51. 79. 80. 1. 7. 91. 5. 6. 121; *παθειν* Q Rel. s. o. S. 197.

[3]) c. ℵACP 1. 7. 14. 6. 28. 30. 3. 4. 5. 6. 8. 51. 79. 80. 1. 7. 92. 8. 121 g vg. Pr.; + *δη* Rel.

[4]) c. (ℵ) ACP 12. 7. 8. 29. 30. 4. 5. 6. 8. 46. 81. 7. 8. 90. 2. 121; *βαλειν* Q Rel. (ℵ *βαλλειν βαλιν*). s. o. S. 197.

[5]) *εξ υμων ο διαβολος* 1. 46. 80. 161 g.

[6]) *εχητε* AP 12 (Mill.) 36. 81. p Pr. (g >) ist falsche Konformation nach dem vorangegangenen *πειρασθητε*, da *εξετε* als ein neuer Hauptsatz aufzufassen ist. (*εχετε* C. 1. 11. 2 ist wieder aus der Lesart *εχητε* entstanden).

[7]) c. ℵACP 1. 7. 10. 2. (Birch) 6. 7. 28. 34. 6. 7. 49. 80. 1. 7. 91. 6. 121. 161. Pr.; die übrigen *ημερας*.

τὸς ἀχρὶ θανάτου. Diese Ermahnung charakterisiert die Heftigkeit der erwarteten Verfolgung. καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Das Bild[1]) ist hergenommen von der Sitte der Verleihung der Siegeskronen bei den Kampfspielen (so schon bei Paulus I Kor 9 24 Phil 3 14, besonders II Tim 2 5 I Pt 5 4) und ist besonders beliebt zur Bezeichnung des Lohnes für treues Ausharren im Martyrium II Tim 4 7f., vielleicht Jak 1 12 Mart. Polyk. 17 1 19 2 vgl. den Ausdruck διάδημα Polyk. ad Phil 1 1. τῆς ζωῆς ist Gen. epexegeticus. Der Kranz besteht in dem ewigen Leben (Winer 59 8 appositioneller Gen.).

2 11a vgl. V. 7a. ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου. — ἀδικεῖν mit dem Akkus. der Person ist in der Apk sehr häufig. Zu dem ursächlichen ἐκ vgl. 8 11 (Winer § 47, S. 343 s. o. Einleitung S. 194). Was der zweite Tod ist, geht aus 20 6 hervor. Targum in Ps. 49 11 [2]) improbos qui moriuntur morte secunda et adjudicantur Gehennae. Targ. Hieros. in Dt 33 6 vivat Ruben in hoc saeculo et non moriatur morte secunda. Der zweite Tod ist die endgültige Verdammnis, welche der Sünder im Gericht Gottes erleidet. Der erste Tod ist demgegenüber der natürliche, der, von den Ueberlebenden im Zwischenreich abgesehen, jeden Menschen trifft.

2 12. καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον. Pergamon, die alte Attalidenhauptstadt, behauptete sich auch neben Ephesus als Hauptstadt der Provinz Asien. Plinius H. N. V. 33: Longeque clarissimum Asiae Pergamum — Pergamena vocatur eius tractus jurisdictio. Ad eam conveniunt Thyatireni aliaeque inhonorae civitates. Ausserordentlich wichtig ist, dass im Jahre 29 v. Chr. hier dem divus Augustus und der Göttin Roma ein Tempel gewidmet, und damit der Kult des römischen Kaisers in Asien begonnen wurde (Guiraud les assemblées provinciales 25). Dass dieser Tempel wirklich der Sitz des Provinzialkultus gewesen ist, zeigt eine Inschrift auf Mytilene: ἐν [τῷ ναῷ τῷ κατα] σκευαζομένῳ αὐτῷ ὑπὸ τῆς Ἀσίας ἐν Περγάμῳ. Eine eigene Priesterschaft des Augustus lässt sich ebenfalls in Pergamon nachweisen. Von den ὑμνῳδοὶ θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ θέας Ῥώμης wurde dem Hadrian zu Ehren ein Altar errichtet (Hirschfeld z. Gesch. d. röm. Kaiserkultus. Sitzungsbericht

---

[1]) Zu στέφανος vgl. Zahns Anmerk. zu Ignat. ad Ephes. 11 2 (patres apost. III).

[2]) Eine Anzahl hierher nicht gehörender Stellen, in denen vom zweiten Tode die Rede ist, führt Wtst. an.

d. Berl. Akad. 1888, II 837). Ferner[1]) war P. durch seinen Aeskulap-Altar, den Kultus des Aeskulap (Inkubationen, Traumkuren) berühmt. Galenus Compos. medic. per part. IX *μιὰ τὸν ἐν Περγ. Ἀσκλήπιον, μιὰ τὴν ἐν Ἐφέσῳ Ἄρτεμιν, μιὰ τὸν ἐν Δελφοῖς Ἀπολλῶνα.* Tacitus Ann. III 16, Martialis IX 17. Philostratus Vita Apollonii IV 34 *ὥσπερ ἡ Ἀσία εἰς τὸ Πέργαμον, οὕτως εἰς τὸ ἱερὸν τοῦτο ξυνεφοίτα ἡ Κρήτη.* Serenus Sammonic. qui colis: Aegeas, qui Pergamum, quique Epidaurum. Herodianus IV 4 8 *ἠπείχθη εἰς Πέργαμον τῆς Ἀσίας χρήσασθαι βουλόμενος θεραπείαις τοῦ Ἀσκληπίου.* Statius Silv. III 4 23. vgl. Lucian Icaromenipp 24 und den Andreaskommentar zu dieser Stelle (*κατείδωλος ἦν αὕτη ἡ πόλις*). Bemerkenswert ist die Schilderung der Natur des Aeskulap Pausanias Corinth 27: *κάθηται δὲ ἐπὶ θρόνου βακτηρίαν κρατῶν, τὴν τε ἑτέραν τῶν χειρῶν ὑπὲρ κεφαλῆς ἔχει τοῦ δράκοντος* (auf pergamenischen Münzen erscheint Aeskulap stehend, oder ein Schlangensymbol). Mitten auf der Akropolis von Pergamon erhob sich der Riesenaltar des Zeus Asklepios, auch auf diesem erscheint das Schlangensymbol in zahlreichen Variationen (vgl. unten das zu dem *θρόνος τοῦ σατανᾶ* bemerkte).

τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν[2]). Das wird mit Bezug auf das Strafgericht über die Bileamiten V. 16 gesagt. 2 13 *οἶδα*[3]) *που κατοικεῖς· ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ.* Der Eingang lobt und tröstet. In bedrängter Lage ist die Gemeinde treu geblieben, und der Herr kennt ihre Not. Der Thron des Satan hat die verschiedensten Erklärungen gefunden: 1) man deutete auf den Kult des Aeskulap (Grot., Wtst., M. Rossal, Th. Hasaeus bilb. Brem. III. 94. 104. Eichh., Heinr., Vlkm.), wobei man sich auf das Schlangensymbol des Aeskulap berief, 2) allgemeiner auf Pergamon als den Sitz der Christenverfolgungen, da hier allein bis jetzt Christenblut geflossen sei. (Lyra, Ew., de W., Hgstb., Ebr., Dstd., Alf.), unter Hinweis auf die Thatsache, dass Pergamon Sitz des Obergerichts war (Klief.), oder unter Annahme besonders dem Christentum feindlicher Personen (Hgstb., Ew.), 3) ebenfalls allgemeiner deutend finden Andr., Prim., Areth., Bengel hier nur eine besondre Blüte des Götzendienstes angedeutet, 4) an die Nicolaiten denken C. a Lap., Calov, 5) an eine besondre

[1]) Das folgende zum grössten Teil nach Wtst.
[2]) > g Pr. vgl. 1 16.
[3]) c. ℵACP 38 g vg. ℘ Pr.; Rel. + *τα εργα σου και* (vgl. V. 9).

Machtstellung der Juden Sp., 6) an den Zeusaltar auf der Akropolis Manchot., Vlt., Weizs. 509, Hirscht 31. Zwei von den gegebenen Erklärungen leuchten besonders ein. Die Beziehung auf den Asklepioskult liegt deshalb so nahe, weil in diesem Kult das Schlangensymbol eine so häufige Verwendung findet. Kein Wunder, wenn die Christen in Pergamon, der heiligen Stadt des Asklepios, den Thronsitz des Satan, der alten Schlange sahen. Dabei kann man allerdings dann noch besonders an den mächtigen Altar des Zeus Asklepios denken und auf diesen direkt den Ausdruck θρόνος τοῦ σατανᾶ beziehen. Dadurch gewinnt der Ausdruck an plastischer Kraft. Es liegt aber auch nahe, in Verbindung mit dem folgenden, daran zu denken, dass Pergam. als Satansthron bezeichnet ist, weil hier bereits die Verfolgung der Christen auf einen gewissen Höhepunkt gekommen ist. Und es kann diese Erklärung noch konkreter gestaltet werden. Pergam. war ältester Sitz des Kaiserkultus, die erste Neokore des römischen Cäsarentums, hier war der erste Tempel des Augustus und der Roma gebaut, hier bestand eine angesehene Priesterschaft des Kaiserkultus. Nachweislich gingen die Verfolgungen gegen die Christen sehr häufig von dem Provinzialpriestertum des Kaiserkultus aus (vgl. das Martyrium Polycarpi, der Asiarch ist der provinziale Oberpriester des Kaiserkultus), und es handelte sich in ihnen vor allem um die Forderung der Cäsarenverehrung. Daher ist es sehr wohl denkbar, dass der Apokalyptiker, dessen Haupttendenz gegen den Cäsarenkult gerichtet ist, Pergamon, den Hauptsitz dieses Kultus, wo der Kampf mit dem Tier, das Anbetung verlangt, schon begonnen hat, eben deshalb den Thron des Satan nennt (auch Hltzm. deutet diese Erklärung bereits an). καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου. Du hältst unter diesen Umständen fest an meinem Namen. καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου. Der allgemeinen Schilderung folgt das spezielle Lob mit Bezug auf eine ganz bestimmte Verfolgungsperiode. πίστις hier und V. 19 14 12, in anderer Bedeutung (Treue) 13 10. — ἐν ταῖς ἡμέραις αἷς[1]) Ἀντίπας[2]) ὁ μάρτυς μου ὁ

---

[1]) c. Q 6. 14. 29. 31. 6. 8. 41. 7. 51. 82. 92. 3. 4. 5. 7. al. 20 t; εν αις verbessern κc (ℵ εν ταις) P 1 (εμαις) 7. 10. 2? 6. 7. 28. 34. 5. 6. 7. 45? 6? 79. 80. 1. 7. 91. 6. 121. 161. arm. g am. fu. harl. tol. lips.^{5}, αις ist durch Versehen ausgefallen in AC vg. $^{cod.}$ p Pr. (Pr. cle. lips.$^{4.\ 6.}$ haben diebus illis, beginnen also mit diebus einen neuen Satz, während AC 91 vg. $^{cod.}$ p wegen der unerträglichen Konstruktion vor εν ταις ημεραις ein και einschieben).

[2]) Αντειπας ℵcc A. 2. 9. 13. 9. 23. 41. 2. 97. p t. Zahn, Einl. I Anm.

πιστός[1]) vgl. Jes 1 5 3 14. Solche Relativsätze ohne Copula sind in der Apk gebräuchlich 1 4 5 13 bis. Zu übersetzen ist also: in den Tagen, in welchen Antipas, mein getreuer Zeuge (Apposition, nach der richtigen Lesart, nicht mein Zeuge, mein Getreuer war). ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. Tertullian adv. Gnost. scorp. 12 nennt den Märtyrer Antipas. Seine Akten will Andreas gelesen haben. Nach Simeon Metaphrastes soll Antipas Bischof von Pergamon unter Domitian in einem glühenden ehernen Stier getötet sein. Nach dem römischen und griechischen Martyriologium war der 11. April der Todestag des Märtyrers. Bemerkenswert ist, dass uns aus ältester Zeit noch ein Martyrium von Christen in Pergamon überliefert ist, das des Carpus, Papylus und der Agathonice (vgl. die Akten und Euseb. H. E. IV 15 48).

2 14. ἀλλ' ἔχω κατά σου ὀλίγα [ὅτι] (> C arm. fu. ק כ Pr.) ἔχεις ἐκεῖ (d. h. gerade an diesem Ort des Martyriums Dst.) κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ. Nur einiges hat der Herr gegen die Gemeinde, weil sie zwar einige Irrlehrer unter sich hat und diese gewähren lässt, aber doch sich im grossen und ganzen unberührt von der Irrlehre zeigt (Dstd.). Aber immerhin ist in dem ἔχεις der Vorwurf angedeutet, dass die Gemeinde die Irrlehrer hat aufkommen und Anhang gewinnen lassen. Sp. streicht das allerdings etwas unerwartet kommende ὀλίγα, aber ohne einleuchtenden Grund. ὃς ἐδίδασκεν[2]) τῷ Βαλάκ [diese grammatische Irregularität ist mit AC 11. 95. (1. 18. 92. mg. ἐν τω B., P Andr. com. ἐν τω Βαλααμ τον Βαλακ, Q nur Βαλακ, ℵ >) in den Text zu setzen, alle übrigen lesen τον Βαλακ]. Der Dativ bei ἐδίδασκεν ist nicht als Dat. commodi zu erklären, eher als Hebraismus = למד ל (Dstd.), am besten wohl als einfache Nachlässigkeit. βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. Der Infin. ist von ἐδίδασκεν abhängig (vgl. oben V. 7 δώσω φαγεῖν). σκάνδαλον eigentlich σκανδάλητρον ist ursprünglich das Stellholz in der Falle = מִוֹקֵשׁ (Jos 23 13 Ps 140 10 Röm 14 13), gewinnt in diesem Zusammenhang fast die Bedeutung des Lockmittels. Schürer (die Prophetin Isabel in Thyatira S. 44) erklärt das Lockmittel von den Reizen der schönen Moabiterinnen, durch welche die Israeliten verführt wurden, macht aber darauf aufmerksam, dass Num. 22—24 von dieser Thatsache gar nicht die Rede sei, dass erst 25 1ff. die Verführung durch die Moabiterinnen erzählt, und 31 16 kurz angedeutet werde, dass dies auf Bileams Rat geschehen sei. Die

[1]) + μου AC 14. 92. ɔ.

[2]) εδιδασκεν mit ℵACP 1. 8. 12 ? 8. 28. 34. 7. 40. 2. 79. 80. 7. 161. g. vg. Pr.; εδιδαξεν Rel.

Kombination dieser Notizen sei ein Werk des späteren Midrasch. Philo Vita Mosis I § 48—55 (Mangey II 122—128). Jos. Antiq. IV 6 6ff. Origen. in Numer. Homil XX 1. — *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι.* Der Infin. ist nicht parallel dem vorhergehenden (wie derjenige Abschreiber, der hier ein *καί* (s. u.) einschob, verstand), sondern von *σκάνδαλον* abhängig. Bileam verführte die Israeliten zum Götzendienst, der Baal Peor zur Hurerei. Das Götzenopferessen wird hier natürlich mit Beziehung auf die gegenwärtigen Irrlehrer besonders hervorgehoben. — Wenn nun in dem erklärten Satz den Irrlehrern Schuld gegeben wird, dass sie die »Lehre« Bileams haben, so bedeutet das, dass sie dieselben verführerischen Ratschläge gaben wie damals Bileam, nämlich *εἰδωλόθυτα φαγεῖν*; der Ausdruck *διδαχή* mit Bezug auf Bileam ist natürlich mit Rücksicht auf die Gegenwart gewählt (genaueres s. weiter unten). 2 15 *οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν [τῶν]* (Den Artikel haben ℵP 1. 4. 7. 10. 2? 6. 27. 8. 33? 6? 7. (8.) 41. 7. 9. 51. 80. 1. 91. 5. 6. 7. 121. 161; nach dem sonstigen Sprachgebrauch der Apk ist er wahrscheinlich fortzulassen (s. o. S. 201), nach der Parallele in 2 6 vielleicht beizubehalten) *Νικολαιτῶν ὁμοίως* [2]) (so ist der Satz abzuteilen, nicht *ὁμοίως μετανόησον*). Das *οὕτως-ὁμοίως* bezieht sich auf Balak; so wie Balak den Bileam, so haben die Pergamener die Nicolaiten. Zu vergleichen ist nun aber dieser Satz mit dem obigen *ὅτι ἔχεις κρατοῦντας διδαχὴν Βαλαάμ.* Nach dem Zusammenhang kann dies kaum anders verstanden werden, als dass die, welche an der Lehre Bileams festhalten, identisch sind mit den an der Lehre der Nicolaiten festhaltenden. Es steht also die Lehre Bileams der Lehre der Nicolaiten parallel, und das scheint mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf hinzudeuten, dass Nicolaiten gleich Bileamiten sind (deshalb heisst es auch nicht im Singular die Lehre des Nicolaus). Nicolaiten sind also Leute, wie einst Bileam es war, und so wird der Gedankengang erst prägnant: wie einst Bileam es gelang, Balak und Israel zu verführen, so ist es auch seinen Nachfolgern den Bileamiten gelungen, einige aus der pergamenischen Gemeinde zu gewinnen. Zu bemerken ist noch, dass die Deutung Bileam = בִּלְעָם sich in der That Sanhedrin 105a (Schürer a. a. O. 44 2) findet. So bestätigt sich von allen

[1]) > „*καὶ*“ *φαγειν* ℵACP 1. 10. 2? 7. 8. 27. 8. 36. 7. 8. 41. 2. 7. 9. 51. 79. 80. 1. 91. 6. 8. g vg. ק כ arm. Pr., die Einschiebung des *και* in den übrigen Zeugen ist absichtliche Korrektur.

[2]) *ο (ην) μισω* lesen irrtümlich 1. (80.); *ο μοιως ο (ην) μισω* P 12. 3. 7. 81. 161 (Bousset, textkrit. Stud. 7) cf. 2 6.

Seiten die Deutung Nicolaus = Bileam (vgl. hier auch Hltzm.). Aufgefasst werden nun allerdings die Nicolaiten als ausserhalb der Gemeinde stehend, aber deshalb braucht man noch nicht gerade mit Schürer (s. u. zu 2 19) an jüdische oder heidnische Einflüsse von aussen herein zu denken, man kann auch an bereits aus der Gemeinde ausgeschiedene Irrlehrer denken.

2 16. *μετανόησον* [*οὖν* lassen aus ℵP 1. 10. 2? 4. 7. 28. 36. 37. 49. 79. 80. 1. 91. 2. 6 g vg. ɔ Pr.], *εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου.* Nach Sp. folgt eine dem Vergehen entsprechende Strafe, auf sinnliche Ausschweifung Vernichtung des Fleisches I Kor 5 4f. 11 30. Diejenigen aber über die das Gericht ergeht, sind ganz deutlich die Partei der Bileamiten, d. h. nicht die Gemeinde selbst, sondern die Verführer (auf diese bezieht Dstd. und rechnet sie in die Gemeinde ein). Durch das Strafgericht (nicht das eschatologische Gericht) droht der Herr seine Gemeinde von den schlechten Mitgliedern zu reinigen. Zu *τῇ ῥομφαίᾳ* vgl. Num 31 8.

2 17. cf. V. 7a *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ*[1] *τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου.* Die Konstruktion von *δοῦναι* mit Gen. Part. kommt im neuen Testament nur hier vor. Win. § 30 7. Schwierigkeit bereitet der Ausdruck das verborgene Manna. Jedenfalls kann es sich hier nach der ganzen Anlage der Schlussworte der Sendschreiben nur um eine Gabe des ewigen Lebens und des jenseitigen Aeons handeln (Dstd.). Der Ausdruck »das verborgene Manna« erinnert an die jüdische Tradition, dass vor der Zerstörung Jerusalems der Prophet Jeremias die Bundeslade mit den darin enthaltenen Heiligtümern verborgen hat, und dass der Messias diese bei seinem Erscheinen wiederbringen werde. vgl. II Mak 2 1; Tanchuma 83 2 haec est una ex tribus rebus, quas Elias Israelitis restituit, nempe urnam Mannae, vasculum olei unctionis et vasculum aquae, Joma f. 21 2. R. Samuel: (Ha 1 8) quid sibi vult? Deus fecit ut deessent quinque illae res, quibus distabat primum sanctuarium a secundo, nimirum arca et propitiatorium et cherubini, ignis et majestas divina et spiritus sanctus et Urim et Thumim. Abarbanel in I Sam 4 4 Haec est arca, quam Josias (? Jeremias) abscondit ante vastationem templi nostri, et haec arca futuro tempore adveniente Messia nostro manifestabitur. (Viele andre Stellen bei Wtst.; als Gewährsmänner dieser Tradition treten auf Schekalim 6. Domus R.

[1]) + *φαγειν απο* schieben zur Erleichterung der Konstruktion ein P. Cs. g (nur manducare) Tic., + *εκ του μαννα* ℵ 36. 91 p ɔ Pr.

Gamalielis et R. Chaninae, R. Juda filius Elai; Sota Fol. 357. R. Jochanan; Schekalim [Hierosol.] 6. R. Simeon ben Lakis). — Zu vergleichen ist auch noch Apk. Baruch 29 8 et erit illo tempore, descendet iterum desuper thesaurus manna et comedent ex eo istis annis. Jedenfalls hat gerade diese Verheissung im Zusammenhang einen bestimmten Sinn. Diejenigen, die auf das Essen von Götzenopferfleisch verzichten, bekommen dereinst himmlisches Manna als ihren Lohn (Wtst.). — Sp. findet hier einen Anklang an Jo 6 49ff., der ihm einen Grund abgiebt, den Vers dem Redaktor zuzuweisen. Sollte hier ein Anklang vorhanden sein, so ist er anders zu erklären.

καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν „γεγραμμένον“ (> Pr.), *ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων,* An diesen rätselhaften Worten sind die verschiedensten Deutungen versucht. Wtst. hat den Tractat Joma 8 herangezogen, wo es heisst: cadebant Israelitis una cum manna lapides pretiosi et margaritae. Die Parallele ist auf den ersten Blick überraschend, aber auch nur auf den ersten Blick. Denn es findet sich hier keine Parallele zu dem auf diesem Stein geschriebenen neuen und unbekannten Namen. — Xiphilin Epitome 228 berichtet von Titus: *σφαίρια γὰρ ξύλινα μικρὰ ἄνωθεν εἰς τὸ θέατρον ἐρρίπτει σύμβολον ἔχοντα τὸ μὲν ἐδωδίμου τινὸς* (etc.). *ἁρπάσαντάς τινας ἔδει πρὸς τοὺς δωτῆρας αὐτῶν ἀπενεγκεῖν καὶ λαβεῖν τὸ ἐπιγεγραμμένον.* Nach dieser Stelle erklären eine Reihe von Exegeten (Areth., Grot., Hamm., Eichh., Heinr., Ew. II., Vlkm., Hltzm., Erbes) den weissen Stein etwa als Einlassbillet zu den himmlischen Mahlzeiten. Andre machen auf die Sitte aufmerksam, dass im Gericht weisse Steine zum Zeichen der Freisprechung abgegeben werden (Vict., Erasm., Zeger, C. a Lap., Aretius, Calov, Vitr., Wolff, die Stellen s. bei Wtst.) und demgemäss finden hier die Rechtfertigung angedeutet de W., Stern, Beng. Wahrscheinlicher ist schon, dass hier die Urim und Thumim gemeint seien. Schöttgen: credo alludi ad sortem, quae jacienda erat sacerdotibus, qui sacrificium offerre vellent. So erklären Züll., Ew., Ebr., Klief. Bemerkenswert ist hier immerhin, dass in der oben citierten Stelle Joma 21 2 auch die Urim und Thumim unter den verlorenen Sachen des ersten Tempels aufgezählt werden. Dstd. macht jedoch dagegen geltend, dass diese Steine nicht *ψῆφοι* genannt werden (vgl. Exod 28 17 29 13). — Noch ratloser sind die Exegeten in der Deutung des unbekannten Namens. Man versteht entweder von dem Namen Gottes oder Christi (Alf.) (vgl. 3 12 14 1; 19 12 hat der Messias einen

Namen den niemand kennt), oder den eignen Namen des Siegers (Dstd.). Bei der letzteren Deutung kann man sich auf Jes 62 2 *καὶ καλέσει σε τὸ ὄνομα τὸ καινόν*, Jes 65 15 *τοῖς δὲ δουλεύουσί μοι κληθήσεται ὄνομα καινόν*, berufen. — Aber was bedeutet es, dass der Name des Siegers auf dem weissen Stein steht? Diejenigen Ausleger, welche die Steine auf Urim und Thumim deuten, sind der Ansicht, dass wie auf diesen die Namen der Zwölfstämme standen, die Gottgeweihtheit der Seligen dadurch zum Ausdruck gebracht wird, dass ihre Namen auf den Steinen stehen. Dass den Namen nur der Empfänger weiss, erklärt Dstd. unter Hinweiss darauf, dass der Name die neue Herrlichkeit der Kinder Gottes zum Ausdruck bringe, welche nur von diesen (*ὁ λαμβάνων* generisch zu fassen) geschaut wird, und von welchem die nichtberufenen keine Ahnung haben. — Das sind alles höchst gezwungene Erklärungen, m. E. liegt hier eine volkstümliche Zaubervorstellung zu Grunde. Der weisse Stein mit dem unbekannten Namen ist ein Amulett mit einer wirkungskräftigen Zauberformel. Diese Zaubervorstellungen müssen schon zur neutestamentlichen Zeit weit verbreitet gewesen sein. Gegen die Künste der geheimen Weisheit und der verborgenen Mittel polemisiert schon Sirach 3 21f. Ueber die Wirkungskraft des grossen geheimnisvollen Namens (Schwurs), an dem Himmel und Erde hängt, vergleiche man Henoch 69 16. Solche Zauberformeln sind ein Geheimnis, Henoch 69 wird es den abtrünnigen Engeln als Hauptvergehen angerechnet, dass sie dies Geheimnis verraten haben, Michael der grosse Engel gilt als Bewahrer des Geheimnisses [1]). Daher wird auch hier betont, dass nur der Empfänger den Namen kennt (vgl. Deissmann Bibelstudien S. 1ff. und Dieterich Abraxas S. 16ff.). Eine genau der unsrigen entsprechende Vorstellung findet sich Succa 5. Qua hora David fodiebat fundamenta templi, exundavit abyssus mundum submersurus. dixit David: estne hic, qui sciat, an liceat testae inscribere nomen ineffabile, et projiciemus illam in abyssum, ut quiescat [2]). Wtst.). — Wenn den Gläubigen in der zukünftigen Zeit der Stein mit dem unbekannten Namen gegeben wird, so heisst dies, dass sie Herren der zukünftigen Welt sein werden.

[1]) Die Vorstellung scheint namentlich in der iranischen Religion verbreitet. Ahuramazda siegt über Ahriman durch eine grosse Zauberformel; in der iranischen Eschatologie werden die letzten Feinde Ahriman und die Schlange durch einen Zauberspruch überwunden.

[2]) Auch hier scheint uraltes Material vorzuliegen. Beachte, dass der Abyssus hier durch die Zauberformel überwunden wird.

2 18. *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν*[1]) *Θυατείροις* (?) *ἐκκλησίας γράψον.* Thyatira liegt 19 Stunden von Pergamon an der Strasse von dort nach Sardes (Dstd.), 10 Meilen nordöstlich von Smyrna, eine inhonora civitas, die zu dem Gerichtsbezirk von Pergamon gehörte. Die Stadt war später ein Hauptort der Montanisten (Epiph. Haer. 51 33 s. o. S. 17). *τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς „αὐτοῦ“* (> A 36. 8. 161. g vg. Pr. Epiph., jedoch im Text zu belassen, weil die Weglassung wahrscheinlicher als die Hinzufügung) *ὡς φλὸξ*? (mit ℵ 12 am. fu. Pr. [nach den besten Codices], die übrigen *φλόγα*) *πυρός.* Der Apok. fasst vielleicht *ὡς φλὸξ πυρός* sc. *ἐστιν* als einen selbständigen Satz. Der Ausdruck »Sohn Gottes« kommt nur hier in der Apk vor, und ist vielleicht mit Bezug auf die Psalmstelle, die V. 27 citiert wird, gewählt.

2 19. *οἶδα „τὰ ἔργα σου“*[2]) *καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν*[3]) *καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν* [*σου*] (> ℵ 149. dem. g Pr. Or.[i]). Man könnte geneigt sein, hier *πίστις* mit Treue zu übersetzen (Sp. cf. 2 10. 13 3 14). Bei *διακονία* ist wohl hauptsächlich an die Unterstützung der Armen gedacht, *ὑπομονή* bedeutet Geduld in Verfolgungen. *καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων.* II Petr. 2 20 *τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων.* Es verhält sich hier also umgekehrt wie in Ephesus. *τὰ ἔργα* umfassen auch den gesamten sittlichen Zustand der Gemeinde. 2 20. *ἀλλ'*[4]) *ἔχω κατά*[5]) *σου ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα*[6]) *Ἰεζάβελ.* Du lässt sie Einfluss gewinnen, oder Du hinderst ihr Wirken nicht. Isabel ist jedenfalls symbolischer Name (anders Bengel, Wolf, die das Weib wirklich Isabel heissen lassen, Sp., der wenigstens die Benutzung

---

[1]) Den Namen lesen die Handschriften sehr verschieden. *Θυατείροις* lesen hier u. 2 24 ℵ und die meisten Minuskeln (ebenso 1 11 *Θυατείρα*); *Θυατίροις* hier und 2 24: AC (*Θυατίρα* 1); *Θυατηρα* hier P 79. 93. 4., 2 24 P(Q) 7. (12.) 28. 94. (1 11 𝔓 (12.)); *Θυατειρη* hier und 2 24: 1. 7. 8. 9. (14.) 16. 9. 23. 6. 7. 33. 5. 41. 2. 5. 82. 97. (1 11 *Θυατειραν* 6. 8. 11. 4. 34. 5. 87. 91); *Θυατιρη(α)* hier: Q g vg. 𝔓 Pr., 2 24 g vg. 𝔓? Pr. (1 11 *Θυατιραν* AC (Q *ηραν*) g vg. Pr.). — Die Bezeugung für die Singular und die für die Pluralformen halten sich beinahe die Wage.

[2]) > 𝔓 12 P Epiph. cod. (Wtst.) cf. 2 8. 13.

[3]) Die Umstellung von *πιστις* und *αγαπη* in AC 48. 95. cle Ephiph. (1.) ist dogmatische Korrektur.

[4]) *αλλ'* ℵCP 6. 7. 14. 28. 9. 31. 8. 80. 1. 91. 6. 8. 161, *αλλα* AQ 8. 13. 8. 9. 30. 3. 4. 5. 6. 87. 93. 4. 5. 7. 121.

[5]) Es ist nicht mit ℵ 12. 7. 36. 43. 81. *πολυ*, 28, 79. 80. arm. Pr. Cypr., Tic. *πολλα*, 1. cle lips 4. 6 *ολιγα* einzuschieben.

[6]) c. ℵCP 1. 7. 16. 35. 6. 7. 8. 41. 91. (?) 5 g vg. 𝔓 Tert., Epiph. + *σου* Rel. (der Abschreiber sah also wohl in dem *ἄγγελος* der Gemeinde den Bischof).

eines geprägten Beinamens von Seiten der Apok. annimmt). Der Name ist gewählt in Beziehung auf die Königin Isebel (אִיזֶבֶל) und deren Laster (Zauberei, Hurerei) I Kö 16 31 18 4. 13 21 25ff. II Kö 9 22. 30. Der Name bedurfte keiner weiteren Erklärung (gegen Sp.). Eine interessante Ansicht über diese Prophetin Isabel hat neuerdings Schürer (a. a. O.) vorgetragen. Er sucht zunächst nachzuweisen, dass es in Thyatira ein Heiligtum der chaldäischen Sibylle gegeben habe. Corp. inscr. Graec. 3509 heisst es: *Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σόρον ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαροῦ. οὗτος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ ... ἐγένετο ἐν τῇ λαμπροτάτῃ θυατειρήνων πόλει ἀνθυπάτῳ Καιλλίῳ Σεβήρῳ.* Sambathion im Chaldäischen Bezirk sei das Heiligtum der Sambethe, der chaldäischen Sibylle nach dem Prolog der Sibyllinen (VI Jh.), aber auch schon nach Pausanias (Alexander Polyhistor), der den Namen Sabbe für die orientalische Sibylle kenne. Descr. Graec. X 12 *ἐπετράφη δὲ καὶ ὕστερον τῆς Δήμους παρὰ Ἑβραίοις — γύνη χρησμόλογος ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη. Βηρώσσου δὲ εἶναι πατρὸς καὶ Ἑρυμάνθης μητρός φασι Σάββην, οἱ δὲ αὐτὴν Βαβυλωνίαν, ἕτεροι δὲ Σιβ. καλοῦσιν Αἰγυπτίαν.* Da Pausanias hier die orientalischen Sibyllen in eine zusammenfasst, da wiederum bei Ps. Justin Cohortatio ad Graecos 37 die chaldäische Sibylle Tochter des Berosus genannt wird, *Σάββη* auch sprachlich = *Σαμβήθη* ist, so ist in der That erwiesen, dass es in Thyatira ein Heiligtum der chaldäischen Sibylle Sambethe gab. Da ferner ein hoher Regierungsbeamter L. Catilius Severus sich unter Hadrian (vielleicht schon unter Trajan) nachweisen lässt (Schürer 48), so wird wahrscheinlich, dass dies Heiligtum der Sibylle bereits zur Zeit der Apk bestanden haben kann. — Die Kombination liegt dann allerdings nahe, unter dem Weib Isabel die Prophetin (Priesterin) des Sambateions zu sehen. An eine jüdische Prophetin darf man freilich wegen der *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* wohl kaum denken, aber es zwingt auch nichts, das Heiligtum der chaldäischen Sambethe für ein jüdisches zu halten. Hinzukommt, dass unter der Isabel jedenfalls eine konkrete Persönlichkeit zu verstehen ist. (Daher sind alle Deutungen, welche die I. auf eine Partei, eine Richtung beziehen, auch falsch, so deuten Alc., Züll. auf das Judentum, Vlkm. auf die paulinische Partei, Andr., Areth., Vitr., Eichh., Hgstb., Ebr., Sieff. Herz. R. E. auf die Libertinisten.) Denn die Strafandrohung in V. 22 ist nur unter dieser Voraussetzung zu verstehen [1]). — Zur Evidenz gebracht kann freilich die

[1]) Vlt. III 410ff. acceptiert die Ansicht Schürers und sucht aus

geistvolle Kombination Schürers doch nicht werden. Ebenso gut wie an jene heidnische Sibylle kann man bei der Isebel an christliche Pseudoprophetie denken. Denn dass die Prophetie irgendwie zur Zeit der Apk erloschen wäre, kann durch nichts bewiesen werden (vgl. die Stimmung der Apk selbst, die *Διδαχή* Cap. 11, Hermas Mandata XI). Auch erhebt sich ein starkes Bedenken gegen Schürers Auffassung. Man wird doch kaum die parallelen Erscheinungen in den andern Sendschreiben, die Nicolaiten in Ephesus und Pergamon als ausserchristliche Erscheinungen aufzufassen geneigt sein; jedenfalls dann nicht, wenn man die Nicolaiten in Ephesus mit den *ψευδαπόστολοι* identificiert (s. o. S. 239f.). Auch spricht der Ausdruck *κρατοῦντας τὴν διδαχήν* 2 14 dafür, dass wir in den Nicolaiten eine häretisch-christliche Partei zu erblicken haben. Endlich weist die Schilderung dieser Irrlehrer (*εἰδωλόθυτα φαγεῖν, πορνεύειν*) auf auch sonst bekannte Erscheinungen unter den Häresieen der ersten Zeit des Christentums hin. — Dagegen liesse sich einwenden, dass eben in Thyatira doch der besondere Fall einer von auswärts kommenden Verführung angenommen werden könne. Aber es bleibt denn doch merkwürdig, dass auch hier das Resultat der Verführung dasselbe bleibt (*εἰδωλόθυτα φαγεῖν, πορνεύειν*) wie dort. — Man wird daher wohl bei der Annahme stehen bleiben müssen, dass wir in der Isabel eine falsche (libertinistisch gesinnte) christliche Prophetin zu sehen haben, die ihr Wesen in der Gemeinde trieb (Jablonsky de Jezabele op. III 225. 60 de W., Bl., Ew., Dstd., Wzs., Sp., Hltzm.)[1]. — Die Propheten und Prophetinnen waren in der Zeit, in der die vorliegenden Sendschreiben geschrieben wurden, noch zum Teil wenigstens die ersten Auktoritäten in den Gemeinden. Es ist daher nichts auffallendes, dass hier auch einmal in der Sekte der Irrlehrer eine Prophetin eine Rolle spielt. Merkwürdig ist es, dass gerade hier in Thyatira — später wahrscheinlich einem der Hauptsitze des Montanismus (s. o.) — die falsche Prophetie bekämpft werden musste[2]. *ἡ λέγουσα*[3] *ἑαυτὴν*[4]

derselben für seine späte Ansetzung der Sendschreiben Kapital zu schlagen. Der Einfluss einer solchen ausserhalb der Gemeinde stehenden Prophetin setze das Erlöschen der Prophetengabe in derselben voraus. — Gegen Schürer vgl. Hirscht p. 32.

[1]) Nicht die Frau des Bischofs (Grot., Klief).

[2]) Auch die wie es scheint montanistisch gestimmten Märtyrer Karpus, Papylus stammen aus Thyatira (vgl. Harnack die Acta des Karpus etc. Texte u. Unters. V 433ff).

[3]) Mit ℵAC, die übrigen verbessern teils in *την λεγουσαν* (P ℵ^{c} Cs.) teils (Q Rel.) in *η λεγει*: (s. Studien S. 3).

[4]) *αυτην* lesen ℵQ 7. 16. 40. 69. Da ℵ hinter *προφητιν* noch ein

προφῆτιν. Der Versuch, die hier vorliegende Anomalie in der Sprache dadurch zu heben, dass man ἥ als Relativpronomen fasst und zu λέγουσα ein ἐστιν ergänzt, ist nicht ganz unmöglich. Solche abgebrochenen Relativsätze kommen in der Apk häufig vor (vgl. oben ἐν ταῖς ἡμέραις αἷς Ἀντίπας und die dort angeführten Parallelstellen, ebenso wäre dann auch 3 12 zu erklären). Dennoch scheint mir der Versuch nicht durchführbar, wegen des folgenden Verbum finitum, da man andernfalls ein Particip erwarten sollte. Winers Erklärung, welche sich nennend ... sowohl lehrt als auch verführt, ist allzukünstlich. Die grammatische Anomalie ist einfach zuzugeben. καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα. Hltzm. fasst das διδάσκει absolut und bezieht das Objekt τοὺς ἐμοὺς δούλους nur zu πλανᾷ, weil διδάσκειν 2 14 mit dem Dativ konstruiert sei. Ein zwingender Grund liegt hierzu nicht vor. Das πορνεῦσαι steht diesmal (vgl. die folgenden Ausführungen), als die Hauptsünde voran. δοῦλοι steht, wie es scheint, hier in dem allgemeinen Sinn von Christen überhaupt (nicht = Propheten), ein in der Apk seltener Sprachgebrauch.

2 21. καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα[1]) μετανοήσῃ. Der Aor. ἔδωκα kann kaum so übersetzt werden, als stünde das Perf. dort (Dstd.), sondern es liegt hier die Andeutung vor, dass schon einmal eine ganz bestimmte Warnung an das Weib ergangen ist. Dabei bleibt das wann und wie ganz unbestimmt, man darf weder mit Ew. auf ein schon einmal erlassenes Schreiben raten, noch mit Sp. gar auf Jud. und II Petr verweisen. Jedenfalls hat also die Prophetin schon eine längere Wirksamkeit ausgeübt. καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς. — μετανοεῖν ist in der Apk immer mit ἐκ konstruiert 2 22 9 20f. 16 11 (Akt 8 22 steht ἀπό s. o. Abschnitt VII p. 192). 2 22. ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην[2]). Die Strafe nach Massgabe der Versündigung: das Siechbett anstatt des Wollustlagers. καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλῖψιν μεγάλην. Bei dem Ausdruck: die mit ihr huren, ist kaum an das alttestamentliche Bild des Ehebruchs für den Abfall von Gott gedacht, so dass etwa das μοιχεύειν dasselbe bedeutete wie πορνεύειν (dann ebenfalls in

---

εἶναι liest, so kommen für die vorliegende Irregularität nur noch Q und einige Min. in Betracht, ein zu leicht wiegendes Zeugnis (B. Weiss 118).

[1]) Zu χρόνον ἵνα vergleicht B. Weiss Joh 12 23 13 1 16 32.

[2]) βαλῶ (ℵ)PQ 38 vg. cod. Tert. Verbesserung des in der Apk sehr beliebten Praesens (Studien 23).

allgemeinem Sinn zu verstehen) und *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* (so Dstd.), sondern bei dem *μοιχεύειν* ist speziell an Unzucht gedacht, welche dieses Weib getrieben hat. Dabei ist auf den Wechsel der Ausdrücke *πορνεύειν-μοιχεύειν* nicht allzuviel zu geben. Möglich, dass das unzüchtige Treiben sich mit den Götzenopfermahlzeiten verbunden hat, aber angedeutet ist das nicht. Die *μοιχεύοντες* sind also die Buhlen des Weibes. Jede geistige und uneigentliche Deutung der Stelle scheitert daran, dass neben den Buhlen des Weibes ausdrücklich ihre Kinder genannt werden (Sp.). *ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν*[1] *ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς*[2] »von ihren Werken« d. h. von den Werken, welche jene sie gelehrt hat. Diese verhältnismässig milde Strafandrohung ist übrigens ein neuer Grund, weshalb man nicht versuchen darf, die Buhlen mit den Kindern des Weibes zu identifizieren und in ihnen ganz allgemein Anhänger jener zu sehen. 2 23. *καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ.* Die eignen Kinder des Weibes sind gemeint, das Weib soll an seinen Kindern gestraft werden, daher die harte Drohung, die übrigens darauf schliessen lässt, dass jenes sein Wesen schon lange in der Gemeinde getrieben habe. Vielleicht liegt hier zugleich eine Anspielung auf das Geschick der Söhne Ahabs vor (II Reg 10 7 Züll., Ebr., Sp.). Was den gedrohten Tod betrifft, so ist möglich, dass hier (mit Grot., Vitr., Wtst., Beng., Ew., Dstd., B. Weiss) an Pest zu denken ist (*θάνατος* Uebersetzung des LXX für דֶּבֶר Ez 33 27 vgl. Jer 14 12 21 7); doch liegt hier wahrscheinlich nur eine hebraistische Plerophorie der Rede vor (מוֹת יָמוּת). *καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι.* Die Wendung ist bemerkenswert, weil hier innerhalb eines Sendschreibens, die sonst nur am Schluss übliche Wendung an sämtliche Gemeinden eintritt. Die Wendung lässt darauf schliessen, dass die Vorgänge in Thyatira weithin Aergernis erregt hatten. *ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐρευνῶν* (*ἐραυνῶν*)[3] *νεφροὺς καὶ καρδίας καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν.* — vgl. Ps 7 10 *ἐτάζων*[4] *καρδίας καὶ νεφροὺς* ebenso Jer 17 10; Jer 20 12 *συνιὼν νεφρ. κ. καρδ.* cf. Jer 11 20 Ps 25 2; Ps 61 13 *σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.*

[1]) *μετανοησουσιν* lesen nur ℵA, der Indic. nach *εαν* lässt sich in der Apk nicht nachweisen (s. Abschnitt VII S. 199).

[2]) *αυτων* in A 1. 12. 36. 49. 79. 80. 1. 161 arm. vg. cod. 𝔭 ist Korrektur.

[3]) *ἐραννῶν* AC ist die alexandrinische Form (s. Studien 104), daher ist vielleicht *ἐρευνῶν* beizubehalten.

[4]) *ἐρευνᾶν* wird in dieser Beziehung in der LXX nicht gebraucht.

2 24. *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις* (*ἥ* cf. 2 18), *ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην* (beachte auch diesen zu christlicher Häresie passenden Ausdruck) *οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσιν.* Zu der Stelle vergleiche Irenaeus adv. haer. II 38 1 (I 1) *βαθέα μυστήσια*, Tertullian adv. Valentinianos 1: qui profunda Bythi adinvenisse se dicunt. Die letzten Worte (»wie sie (es) nennen« (*ὡς λέγουσιν*) geben den Schlüssel zu dem Verständnis des rätselhaften Wortes. Das Subjekt des „*λέγουσιν*" sind nun aber keinesfalls die übrigen Gemeindeglieder (*οἱ λοιποί*), sondern auf jeden Fall die Irrlehrer selbst. Wir haben in dem Ausdruck »die Tiefen des Satans erkennen« demgemäss eine Selbstcharakteristik der Irrlehrer zu sehen. Diese Selbstcharakteristik erscheint freilich wunderbar, und deshalb nehmen viele Ausleger an, dass der Apokalyptiker den Irrlehrern ihre Selbstaussage in einer stark ironischen Weise im Munde verdreht habe. Die Häretiker hätten natürlich von *βαθέα τοῦ θεοῦ* geredet, es seien Gnostiker gewesen, Pneumatiker, welche von sich behaupteten, die Tiefen Gottes — in den Augen des Apokalyptikers des Satans — durchdrungen zu haben (so zuletzt Hilgenf. Einleitung 416 f., Dstd. [Vlkm.][1]), Hltzm.)[2]). Doch hat man diese Annahme einer Verdrehung der Worte der Gegner von Seiten des Sehers nicht unbedingt nötig. Es lässt sich denkbar machen, dass die Irrlehrer selbst davon geredet haben, dass sie die Tiefen des Satans erkennen wollten; und schwerlich haben sie damit mystische Spekulationen gemeint, sie mögen vielmehr so ihr praktisches Verhalten, ihr weltförmiges Wesen, und ihre Akkommodation an das Heidentum, das Götzenopferessen und den Libertinismus verteidigt haben: man müsse die Tiefen des Satans kennen lernen, die satanische Macht des Heidentums persönlich ergründen (Sp.). *οὐ βάλλω*[3]) *ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος.* Das kann sich auf Leiden oder auf Gesetzeslasten beziehen. Ersteres ist jedoch ausgeschlossen, da der Ausdruck im folgenden Vers *κρατῆσαι* nur auf das Festhalten an gesetzlichen Bestimmungen gedeutet werden kann. Es liegt daher hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine Beziehung auf Akt 15 28 (*μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος*) vor. Den Gliedern der Gemeinde, welche sich von dem Libertinismus der Nicolaiten zurückgehalten haben, wird gesagt, dass sie ausser den im Apostelkoncil auferlegten Lasten, des Verbotes des *πορνεύειν*

[1]) Vlkm. sah hier eine direkte Polemik gegen I Kor 2 10.

[2]) vgl. Blom, Theol. Tijdschr. 1878, 88ff.

[3]) *βαλω* ℵ Q (1.) 10. 4. 28. 33. 7. 47. 9. 82. 91. 2. 6. vg. 𝔭 Pr. cf. V. 22 (Studien 23).

εἰδωλόθυτα φαγεῖν etc. keine andren Lasten mehr tragen sollen. 2$_{25}$ πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε, ἄχρι[1] οὗ ἂν ἥξω[2]). Wegen des feststehenden Sprachgebrauchs der Apk muss ἥξω als Conjunctiv von einem ungewöhnlichen ἧξα aufgefasst werden.

2$_{26}$. καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν (1$_3$) ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου. Der Sieg besteht in dem Festhalten an den Werken, das hier mit Beziehung auf den vorhergegangenen Vers betont wird. δώσω αὐτῷ diese starke Anomalie kommt hier zum ersten Mal in den Briefschlüssen vor. ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν. Ps 2$_8$ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου. Zum ersten Mal ist in diesem Schluss die Verheissung der mahnenden Warnung an alle Kirchen vorangestellt[3]). Auch hier scheint der Apokalyptiker kunstvoll die Briefe in 3+4 einzuteilen. Die Verheissung zeigt nun in diesem Sendschreiben eine besonders leidenschaftliche und jüdisch-apokalyptische Stimmung, welche man nicht mit Dstd. umdeuten und spiritualisieren darf. Die Macht über die Heiden ist entweder ganz einfach auf die triumphierende Herrschaft der Gläubigen in der neuen Zeit, oder auf die Machtstellung derselben im Gericht (Mt 19$_{28}$ IKor 6$_3$ Apk 20$_4$) zu beziehen. 2$_{27}$ καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς (sc. τὰ ἔθνη constructio ad sensum) ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Ps 2$_9$ in der Uebersetzung der LXX mit dem bekannten Fehler ת statt ר. ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται[4]). (LXX ὡς σκεῦος κεράμεως συντρίψεις αὐτούς; Apk 12$_5$ 19$_{15}$) zu übersetzen, »wie man Töpfergeschirr zerbricht« (Hltzm.). — ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου. 2$_{28}$ καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνον. In dem vorliegenden Sendschreiben allein findet sich eine doppelte Verheissung. — Die Wendung selbst spottet bis jetzt jeder Erklärung. Mit Beziehung auf Jes 14$_{12}$ fanden Andreas, Arethas hier den Satan. Verkehrter ist es jedenfalls, mit den meisten nach Apk 22$_{16}$ an Christus selbst zu denken, da diese Deutung im vorliegenden Zusammenhang sinnlos ist[5]). Dstd., Hltzm. u. a.

[1]) ἀχρι ℵC 14. 5. 82, Rel. ἀχρις.

[2]) Die Lesart ανοιξω Q Min. ist interessant, weil sie offenbar auf einem Gehörfehler beruht, und auf die Aussprache des οι ein Licht wirft.

[3]) Es ist immerhin bemerkenswert, dass diese hier wie 3$_{6.\ 13}$ (nicht 3$_{22}$) bei Pr. ausgefallen ist.

[4]) Die Lesart συντριβητεται (alle gegen ℵAC 1. 7. 36. 8. 40. 51. 80. 1) ist jedenfalls mechanische Konformation nach dem vorhergehenden ποιμανει. — Pr. hat ut vas figuli confringentur, scheint also gelesen zu haben ὡς τὰ σκεύη . . . συντριβήσονται sc. τὰ ἔθνη. (Aehnlich Tic.: ut vas figuli comminuentur).

[5]) Es wäre das nur möglich, wenn in dem πνεῦμα, das zu den Gemeinden redet, Gott als Subjekt gedacht würde.

denken unter Berufung auf Dan 12 3 Mk 13 43 I Kor 15 40ff. an die himmlische Herrlichkeit der Gläubigen. Aber diese Deutung erklärt doch den sonderbaren Ausdruck nicht. — 2 29 s. o.

Cap. III.

3 1. *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον.* Sardes, 13 Stunden südlich von Thyatira, drei Tagereisen nördlich von Ephesus. Unter Tiberius wurde Sardes nebst eilf andern Städten zerstört und unter seiner Beihülfe wiederhergestellt. Tacitus Ann. II 47. Um die Mitte des zweiten Jahrh. wirkte hier der Bischof Melito (Eusebius H. E. IV. 13 8 26 1 V. 24 5). *τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας.* Ueber das Verhältnis der sieben Sterne zu den sieben Geistern und die ursprüngliche Identität derselben, deren sich der Apok. wohl kaum mehr bewusst gewesen ist, siehe die Ausführungen zu 1 4. Es ist ganz vergeblich, in der Ueberschrift und den Attributen, die hier dem Menschensohn beigelegt werden, eine bestimmte Beziehung auf die folgende Gerichtsdrohung zu finden. Es ist gekünstelt, mit Sp. bei den Geistern an den Todeszustand der Gemeinde (im Gegensatz dazu) und bei den sieben Sternen an die Drohung, wie ein Dieb in der Nacht zu kommen, zu denken. Der Menschensohn wird hier ebenso allgemein charakterisiert, wie im Brief an Ephesus (Dstd.), wie denn überhaupt das Schreiben an Sardes dem an Ephesus parallel läuft.

3 2. *οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις „ὅτι ζῇς“* (mit ℵACP 1. 7. 10. 3. 6. 7. 28. 33. 4. 5. 6. 7. 8. 49. 79? 80. 1. 7. 91. 6. 121. 161 g vg. Pr.; die Lesart *καὶ ζῇς* Q Rel., setzt eine etwas andre Auffassung voraus: Du hast einen Namen und lebst [ironisch], und doch bist du tot) *καὶ νεκρὸς εἶ.* Das Urteil ist nicht absolut zu verstehen, wie aus dem folgenden hervorgeht, man müsste denn mit B. Weiss annehmen, dass im folgenden nicht von den schwachen Gemeindegliedern die Rede wäre, sondern von denen, welche als bessere Ausnahme noch nicht ganz gestorben sind. Das *οἶδά σου τὰ ἔργα* ist formal ähnlich dem Eingang des Sendschreibens an die Epheser, dem Inhalte nach entgegengesetzt. *γένου γρηγορῶν καὶ στήριξον τὰ λοιπὰ α ἔμελλον ἀποθανεῖν* oder *ἔμελλες ἀποβάλλειν.* Der Ausdruck er-

innert an Ez 34 4. 16 (Hltzm.)[1]). Die Gesamtheit der Gemeindeglieder (wohl nicht der Bischof, oder das Presbyterium) wird ermahnt zu erwachen und sich der toten Glieder, resp. derjenigen, die man schon verwerfen wollte[2]), anzunehmen. Das Imperfectum (*ἔμελλον*) erklärt sich bei der Annahme der ersten Lesart als Tempus des Briefstils; besteht die zweite Lesart zu Recht, so bedarf es keiner Erklärung. Verkehrt ist es, mit B. Weiss anzunehmen, dass hier diejenigen Gemeindeglieder gemeint seien, die allein in der Gemeinde noch nicht dem Tode verfallen seien, also die besseren Elemente. Denn wenn es mit diesen schon so stand, wer hätte dann in der Gemeinde die Aufgabe des *γρηγορεῖν* und *στηρίζειν* übernehmen sollen! *οὐ γὰρ εὕρηκά σου τὰ*[3]) *ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου*[4]). Unter den Werken ist hier die gesamte sittliche Leistung der Gemeinde zu verstehen. Deshalb ist auch nicht wie B. Weiss will *σου ἔργα* zu lesen. Das würde bedeuten, dass überhaupt keine Werke von der Gemeinde erfüllt seien, ein Vorwurf, der zu hart wäre und mit dem Thatbestand nicht übereinstimmt. Das für diese von Gott bestimmte Mass (als Hohlraum gedacht) ist nicht ausgefüllt (erreicht). Zu *πεπληρωμένα* vgl. Kol 4 12 Jo 16 24 17 13 1Jo 1 4 2Jo 12. — Das *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* steht vielleicht in einem gewissen Gegensatz zu dem Satz, dass die Gemeinde (vor der Welt) den Namen hat.

3 3. *μνημόνευε οὖν* (2 5) *πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας*. Der Wechsel des Tempus ist vielleicht beabsichtigt (*εἴληφας* bezieht sich mit seinen Folgen auf die Gegenwart, *ἤκουσας* bezeichnet einen einmaligen Zeitpunkt in der Vergangenheit. Ew. H., B. Weiss)[5]). — Beachte auch hier den Parallelismus mit dem Sendschreiben an die Epheser. Die Gemeinde soll sich erinnern, wie, d. h. ganz allgemein in welcher Verfassung (der ersten Liebe), sie aufgenommen und

---

[1]) *στηριξον* ℵ Q 1. 14. 37? 80. 1. 7. 91. 121. 161. *τηρησον* 9. 13. 25. 7. 8. 9. 30. 6. 40. 79. 94. 8. (96 *στήρησον*); *τηρησον* bestätigt die Form *στηρισον*.

[2]) *εμελλον αποθανειν* ℵACP 34. 5. 81? 7. 121? 61? (1 mg 7. 16. *εμελλεν*, 28. 36. 79a *αποθνησκειν*) vg. g $\mathfrak{p}$ ⊃ arm. aeth. Pr. Tic.; *εμελλες αποβαλλειν* Q Rel. (*βαλειν* 17. 49. 91. 96.). *ΒΑΛΛΕΙΝ* ist aus *ΘΑΝΕΙΝ* entstanden, oder umgekehrt. Das *ἀποθανεῖν* ist überwiegend bezeugt, entspricht jedoch nicht dem Sprachgebrauch der Apk., der nach *μέλλειν* Inf. praes. fordert (s. die Korrektur *ἀποθνήσκειν*).

[3]) > *τα* AC 1 mg. [4]) > *μου* Pr. 1. 81. 161. (13. 41.) cf. 2 7.

[5]) Zu dieser Bedeutung des *εἴληφας* vergleicht B. Weiss Joh 3 11. 33 14 17 17 8.

gehört hat (sc. das Evangelium). (1Th 1 5. 6 2 13). Zu künstlich und durch nichts im Text veranlasst ist es, mit Sp. (Hltzm.) diese Mahnung bestimmt darauf zu deuten, dass die Gemeinde ursprünglich die Predigt von der Freiheit des Evangeliums nicht als Anlass zu einem sittenlosen Wandel genommen habe. *καὶ τήρει καὶ μετανόησον.* Es ist nicht etwa das *τήρει* auf *εἴληφας*, das *μετανόησον* auf *ἤκουσας* zu beziehen (B. Weiss), sondern die Ermahnung zerlegt sich gegenüber der ganzen vorhergehenden Erinnerung in die Aufforderung a) an dem einmal empfangenen und gehörten dauernd festzuhalten (Imper. praesens), b) mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Gemeinde umzukehren zur früheren Gesinnung (dies ist als ein einmaliger Akt gedacht, daher Imper. Aor.). *ἐὰν οὖν*[1] *μὴ γρηγορήσῃς*[2] *ἥξω ὡς κλέπτης.* 16 15. Der Ausdruck schliesst sich an an Jer 49 9 Joel 2 9, cf. Mt 24 43 Lk 12 39 1Th 5 2. — *καὶ οὐ μὴ γνῷς*[3], *ποίαν ὥραν ἥξω [ἐπί σε]*[4]. Zu dem Accus. bei Zeitbestimmungen vgl. Winer 52 6 (Jo 4 52 Akt 10 3?) zur Sache Lk 12 36ff. Mt 24 43. Zu fragen wäre vielleicht, ob die Androhung sich auf das grosse allgemeine Gericht oder auf ein specielles Gericht an der betreffenden Gemeinde bezieht. Doch ist das erstre wahrscheinlich.

3 4. *ἀλλὰ*[5] *ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα*[6] (11 13 Akt 1 15 Num 1 2. 20. 28 u. ö.), *ἃ* (*οἱ*[7]) *οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν.* Es ist hier speciell an die Befleckung des Leibes, an sittliche Vergehen im engeren Sinn gedacht (Sp.). Es handelt sich eben in allen Gemeinden um Stellungnahme zu dem *πορνεύειν.* Der Ausdruck ist wohl mit Rücksicht auf das Bild vom hochzeitlichen Kleid gewählt (3 5. 18 16 15). *καὶ περιπατήσουσι μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί*

[1]) > *ουν* ℵ 14 aeth. (Pr. δε), doch wird *ουν* 2 5 von Cypr., Pr., 2 16 von ℵP Cs., Pr. ausgelassen.

[2]) *μετανοησης* ℵ 𝔭 Pr., Konformation nach dem vorhergehenden.

[3]) *γνως* mit ACP 1. 10. 28. 31. 2. 6. 7. 48. 9. 51. 80. 1. 91. 6. 161. Denn der Konjunktiv nach *οὐ μὴ* scheint in der Apk ausnahmslos die Regel zu sein (Abschnitt VII S. 199). Sonst steht im NT. nach *οὐ μὴ* gewöhnlich der Ind. Fut. Winer 56 3.

[4]) > *επι σε* ACP 1. 12. 28. 80. 1. 161 𝔭 arm. aeth. vg. (mit Ausnahme weniger Kodices).

[5]) *ἀλλ'* verbessert Cs. (s. o. S. 187).

[6]) c. ℵACP 1. 17. 28. 36. 8. 80. 1. g vg 𝔭 𝔬 arm. aeth. Pr., *ολιγα εχεις ονομ.* Q Rel., *ολιγα ονοματα εχεις* 6. 14. 31. 2. 47. 9. 92. 8.

[7]) *οι* lesen 1. 17. 28. 37. 8. 46. 79. 80. 1. 8. 161. vg. 𝔭 Tert., Pr., vielleicht die ursprüngliche Lesart, da die constructio ad sensum in der Apk sehr beliebt ist.

εἰσιν. Der sittlichen Arbeit entspricht der Lohn. Hier steht zum ersten Mal eine offenbar eschatologische Verheissung, die nicht mit dem üblichen ὁ νικῶν beginnt. Zu den weissen Kleidern vgl. 6 11 7 9. 13, weiss ist das Symbol des Siegs und Triumphes.

3 5. ὁ νικῶν οὕτως oder οὗτος[1]) Ein οὕτως scheint ziemlich überflüssig zu sein, B. Weiss vergleicht Jo 3 8. Das οὗτος entspräche dem Sprachgebrauch der Apk. περιβαλεῖται ἐν (Abschnitt VII S. 194) ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς. Die Entstehung der Vorstellung vom Buch des Lebens lässt sich deutlich Jes 4 3 erkennen: »Heilig wird er genannt werden, jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem«. Das Bild ist offenbar der Aufzeichnung in den Bürgerlisten Jerusalems entnommen (Duhm, Kommentar zum Jesaias), so aber, dass Gott nun selbst als die Liste führend gedacht wird, und das Ausstreichen aus der Liste die Ausrottung aus dem Volk Gottes bedeutet. Ganz deutlich liegt dies Bild Ex 32 32f. vor (ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βίβλου σου ἧς ἔγραψας) vgl. Ez 13 9 Neh 12 22f. 7 5. 6 Ps 138 16 Ps 68 29 (ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων καὶ μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν) ähnlich I Sam 25 9 Jer 22 30 Jes 48 19; etwas anders Mal 3 16 (βιβλίον μνημοσύνου ἐνώπιον αὐτοῦ τοῖς φοβουμένοις). Durch die bekannte Stelle Dan 12 1 (7 10) wird die Idee zu einer die jüdische Apokalyptik beherrschenden. Die Idee von der grossen Buchführung Gottes wird noch sehr viel weiter ausgedehnt, nicht nur die Namen[2]) der Frommen werden angeschrieben, sondern auch ihre Thaten[3]). Auch giebt es himmlische Tafeln, in denen das Geschick der Menschen und alles was auf Erden geschieht, vorweg aufgezeichnet ist[4]). Im neuen Testament findet sich die Idee Lk 10 20 Phil 4 3 und sehr häufig in der Apk 5 1 13 8 17 8 20 12. 15 21 27 vgl. noch Hermas Visio I 3 u. ö. Auch in der späteren jüdischen Theologie kommt die Idee häufig vor (vgl. die Stellen bei Wtst. und Dstd. und Pirke Aboth II omnia facta tua in

[1]) ουτος lesen PQ ℵc 1. 6. 7. 8. 14. (16). 28. 9. 31. 4. 6. 8. 47. 8. 50. 79? 80. 1. 7. 9. 90. 3. 4. 5. 7. 8. 121. 61.

[2]) Henoch 47 3 103 2 u. ö. IV Esr VI 20, Apk Baruch 24 1 Jubil. 30 Die alte Vorstellung ist noch am deutlichsten Ascensio Jes 9 22 actus Jerusalem erant scripti erhalten.

[3]) Henoch 89 70 90 17. 20 98 7. 8 104 7.

[4]) Henoch 81 1. 2 93 1—3 103 2f. 106 19 107 1 108 7; Testam Levi Cap. 5, Testam Asser Cap. 7. Buch der Jubiläen bei Ewald II 237, 239, 241f. 47f. — Hierher gehört auch das Buch Apk 5 1 (s. zu dieser Stelle).

libris adscribuntur, Targum Ez 13 9 et in libro vitae aeternae, qui scriptus est justis domus Israelis, non scribuntur). Ferner vgl. zum ganzen Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. I 551—62, Dillmann, Buch Henoch 245, Rönsch, Jubilaeen 410f., Langen, Judentum in Palästina 385, 499, Harnack zu Pastor Hermae Vis. I 3. Spitta 281f. 414. — In dem Buch des Lebens sind also alle Gemeindeglieder eingetragen und zwar, falls Apk 13 8 nicht eine ganz späte Glosse ist, von Anbeginn der Welt. Dann verbände sich mit dieser Vorstellung der Gedanke der Prädestination, während man andernfalls daran denken könnte, dass das Eintragen in die Bücher mit dem Eintritt der Gläubigen in die christliche Gemeinde geschehen sei. *καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.* Vor Gott und den Engeln wird Jesus im Weltgericht die Seinen als zu ihm gehörig anerkennen. Unverkennbar liegt hier ein Anklang an das bekannte Herrenwort (Mt 10 32 Lk 12 8, cf. Mk 8 38 Lk 9 26) vor. Die Form des Wortes stimmt mit der von Mt-Lk überlieferten, nicht mit der des Mk. Das *ἐνώπιον τοῦ πατρός μου* erinnert an Mt 10 32, das *ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων* an Lk 12 8. Es lässt sich kaum behaupten, dass der Apokalyptiker eines unsrer Evangelien citiere, er kannte das Wort wohl in der mündlichen Ueberlieferung.

3 7. *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφίᾳ ἐκκλησίας γράψον.* Philadelphia in Lydien, nach dem Gründer Attalus Philadelphus genannt, lag 13 Stunden südöstlich von Sardes. Die früheste Schilderung der Gemeindeverhältnisse in Philadelphia findet sich in dem Schreiben des Ignatius. Danach war der Zustand der Gemeinde ein relativ günstiger (Cap. 3 *οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὗρον*). Juden und Judaisten scheinen dort eine Rolle gespielt zu haben (Cap. 6 *ἐὰν δέ τις Ἰουδαισμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ*). Es scheint sich in den Streitigkeiten um eine Ueberordnung des alten Testaments über das Evangelium gehandelt zu haben (Cap. 8ff.). Bei Euseb. H. E. V 17 2—4 ist aus früherer Zeit eine Prophetin Ammia von Philadelphia erwähnt. Constitut. VII 46 nennen als ersten von Petrus eingesetzten Bischof den Demetrius. *τάδε λέγει ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός.* cf. Jes 65 16. Heilig wird Christus nur hier genannt (cf. Akt 3 14 4 27. 30 *ὁ ἅγιος παῖς*), 4 8 und 6 10 Gott; *ἀληθινός* steht in der Verbindung mit *ἅγιος* hier und 6 10, mit *πιστός* 3 14 19 11 21 5 22 6, mit *δίκαιος* 16 7 19 2 (15 3), kommt in der Apk zehnmal, in Evangelium neunmal, 1Jo viermal vor. (Hebr viermal, sonst nur 1Th 1 9). Es ist nicht gleich *ἀληθής* wahrhaft, sondern bedeutet: echt, seiner Idee entsprechend. Auch hier liegt eine

ganz allgemeine Charakteristik vor, deren nähere Beziehung auf das vorliegende Sendschreiben man nicht suchen darf. *ὁ ἔχων τὴν κλεῖν*[1] *[τοῦ]*[2] *Δανειδ*[3]), *ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείει (κλείσει)*[4] *καὶ κλείων*[5])[6] *καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει.* Der Ausdruck ist entstanden in Anlehnung an 1 18, aber zeigt deutlichen Anklang an Jes 22 22 *δώσω αὐτῷ* dem Beamten des Königs, Eljakim, *τὴν κλεῖδα οἴκου Δανειδ ἐπὶ τῷ ὤμῳ αὐτοῦ, καὶ ἀνοίξει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀποκλείσων, καὶ κλείσει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀνοίγων.* Nach Züllich wird dieser Satz auch von jüdischen Auslegern auf den Messias gedeutet. Der seltsame Ausdruck *κλεῖν τοῦ Δανειδ* (vgl. 5 5 22 16 *ῥίζα Δανειδ*) ist so zur Genüge aufgeklärt (über das hier zu Grunde liegende archaistische Messiasbild s. u.). Diesmal hat übrigens das dem Menschensohn verliehene Attribut deutliche Beziehung zu dem folgenden. Die Konstruktion des ganzen Satzes ist ungelenk und hebräischartig.

3 8. „*οἶδά σου τὰ ἔργα*“[7]). Eine Anerkennung der Gemeinde in vollstem Umfang. Wie das Sendschreiben an Smyrna ist auch dieses jenem parallel laufende nur anerkennend, tröstend und verheissend. *ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν*[8]) (Abschnitt VII S. 184). Diesen Ausdruck kann man in doppelter Weise verstehen; entweder so, dass der Gemeinde eine Thür geöffnet werden soll, durch die sie selbst, sei es zum ewigen Leben (die Mehrzahl dieser Gruppe von Auslegern), sei es zum irdisch gedachten Gottesreich (Sp.) eingehen soll (cf. Akt 14 27); oder so, dass man an eine der Gemeinde bald zu eröffnende grosse Missionsthätigkeit denkt, die sich dann namentlich auf die Juden er-

[1]) Ueber die Formen *κλεῖν*, *κλεῖδα* s. Studien 19.

[2]) > AC 38 s. Abschnitt VII S. 201.

[3]) *αδου* statt *δανειδ* in 7. 16. 33. 45 (Kommentar des Andreas, ist eine geistvollere Konjektur, als die von Wolff *Ταφεθ* [*Τωφεθ*]).

[4]) *κλειει* lesen 1. 6. 11. 2. 31. 6. 49. 51. 80. 1. 161 g vg. arm ɔ Hipp., Tic., Pr. *ἀνοίγει* AC 15. 36. 80. 1. 92 mg. 161 g vg. arm. ɔ Hipp., Tic., Pr. Die überwiegende Bezeugung steht für *κλειει*, *ανοιγει*, nur dass im ersten Fall AC (doch nicht vg.!) abgewichen sind, jedenfalls hat man entweder Futura oder Praesentia zu lesen.

[5]) + *αυτην* Q Min. (mit Ausnahme von 6. 28. 31. 4. 6. 8. 40. 7. 9. 51. 80. 1. 7. 161).

[6]) c. ℵ(A)P 1. 6. 11. 2. 3. (28.) 34. 6. 8. 40. (7.) 79. 80. 1. 7. 121. 61. ɔ Or., Hipp., Pr.; (*και*) *κλειει* C 31. (5.) 92 mg g vg. Tic.; dafür Q Rel. *ει μη ο ανοιγων*, eine nachlässige Lesart, wohl entstanden aus *ει μη ο ανοιγων και κλειων* (5. 7. 13. 6. 37. 45).

[7]) > bei Pr. vgl. 2 9 und 2 13.

[8]) Den Hebraismus beseitigen ℵ 49. 81, über *ηνεωγμενην* siehe Abschnitt VII S. 188.

strecken wird (de W., Ew., Dstd., Hltzm., cf. I Kor 16 9 II Kor 2 12 Kol 4 3). Sp. beruft sich für seine Deutung auf das ἐνώπιόν σου, das die Vorstellung in sich schliesse, dass die Gemeinde als diejenige gedacht sei, welche durch die Thür eingehen solle. Aber dieser Einwand ist nicht stichhaltig, weil ja auch bei der zweiten Auslegung das Bild bleibt, dass die Gemeinde durch die offene Thür Einlass bekommt bei denen, auf die sie wirken soll. Die Entscheidung wird danach ausfallen, wie man das »Kommen und Anbeten der Heiden« in V. 9 auffasst (s. u.). — Ein zwingender Grund endlich, die Worte ἰδοὺ — κλεῖσαι αὐτήν mit Sp. an das Ende von V. 8 (hinter τὸ ὄνομά μου) zu stellen, ist nicht vorhanden. Eher könnte man überlegen, wenn man die sprunghafte Darstellung im Anfang des Sendschreibens bessern möchte, ob man nicht das οἶδά σου τὰ ἔργα mit Primasius (s. u.) streichen könnte. ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου. Von der »geringen Macht« der Gemeinde ist jedenfalls mit Bezug auf ihre äusseren Verhältnisse die Rede, wahrscheinlich in Hinblick auf die Verfolgung von Seiten einer reichen und mächtigen Judengenossenschaft. Die Gemeinde hat eine Zeit der akuten Not und Verfolgung hinter sich. Das ἐτήρησας und οὐκ ἠρνήσω ist schon wegen des Tempus nicht ganz allgemein zu nehmen. Als Verfolger sind eben wahrscheinlich die Juden gedacht. Unter diesen Umständen gewinnt die Verheissung an Prägnanz. Gerade die einstigen Verfolger der Gemeinde sollen sich in Zukunft vor ihr beugen.

9. ἰδοὺ διδῶ (δίδωμι)[1] ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων (wenn τῶν λέγοντων Apposition zu τῆς συναγωγῆς wäre, so sollte man eine Wiederholung des ἐκ erwarten. Daher ist mit Hltzm. τῶν λεγόντων von διδῶ abhängig zu denken; zu der Konstruktion vgl. 2 17) ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται. Die Verhältnisse liegen hier genau so wie in Smyrna (vgl. das zu 2 8 gesagte), auch hier sind wirklich Juden gemeint, denen der Verfasser, ein Judenchrist, den Ehrentitel »Juden« abspricht. Der harte Ausdruck »Synagoge des Satans« erklärt sich wohl daraus, dass von dieser Seite die Verfolgungen der Christen in Philadelphia ausgegangen sind (vgl. oben die in den Ignatianen vorausgesetzten Verhältnisse). ἰδοὺ ποιήσω αὐτούς.

[1] Ob die irreguläre Form mit AC in den Text aufzunehmen ist, ist nicht ganz sicher, auch 22 2 ist die entsprechende Form ἀποδιδοῦν nicht gesichert.

Erklärende Wiederaufnahme des *ἰδοὺ δίδω*; über die Vorwegnahme des Subj. des abhängigen Satzes als Objekt in den regierenden s. Winer 66 5a. B. Weiss vergleicht Joh 4 35 5 42 8 54 9 19. *ἵνα ἥξουσιν*[2]) *καὶ προσκυνήσουσιν* (der Indic. Fut. nach *ποιεῖν ἵνα* ist in der Apk das gebräuchliche s. Abschnitt VII S. 199 cf. Joh 10 38) *ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου*. Es geht doch kaum an, den Ausdruck auf eine wirksame Mission unter den Juden und auf das demütige Kommen derselben zum Evangelium (Dstd., Hltzm.) zu beziehen. Hltzm. zieht Jes 45 14 (*διαβήσονται πρός σε καὶ προσκυνήσουσί σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται*) heran. Aber gerade diese Parallele beweist, dass es sich hier um eine eschatologische Weissagung handelt[3]). Wie den Treuen der Gemeinde in Thyatira Herrschaft über die Heiden verheissen wird, so sollen zu der Gemeinde von ~~Smyrna~~ Philadelphia in ihrer künftigen Herrlichkeitsstellung die Juden als Untergebene in Furcht und Zittern (mit dem bei Orientalen üblichen Gruss) kommen. Echte jüdische Eschatologie und realistische Zukunftsvorstellung beherrschen noch die Sendschreiben. Demgemäss ist auch die zu öffnende Thür auf den Eingang der Gemeinde zur messianischen Herrlichkeit zu beziehen. *καὶ γνῶσιν* (liest man *καὶ γνώσῃ*[4]), so wird der ungewöhnliche Conjunctiv vermieden; bei der Lesart *γνῶσιν* vergleicht B. Weiss Joh 17 23), *ὅτι*[5]) *ἐγὼ ἠγάπησά σε* vgl. Jes 43 4 (*καὶ ἐγώ σε ἠγάπησα* cf. 49 26). Der Aor. *ἠγάπησα* ist nicht mit Dstd. auf das Todesleiden Jesu zu beziehen, ein Gedanke, der hier ganz fern liegt (zu dem Ausdruck vgl. Joh 13 1 3 16 I Joh 4 10f.). Zu dem ganzen Vers bietet die genaueste Parallele Jes 49 23 *ἐπὶ πρόσωπον τῆς γῆς προσκυνήσουσί σοι καὶ τὸν χοῦν τῶν ποδῶν σου λείξουσι, καὶ γνώσῃ ὅτι ἐγὰ κύριος, καὶ οὐκ αἰσχυνθήσονται οἱ ὑπομένοντές με* (cf. Sach 8 20ff. Ps 72 8).

3 10. *ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου*. Es ist nicht zu übersetzen das Wort von meiner Geduld (von meiner und der meinigen Geduld, wie man wohl erklärt, steht eben nicht da), da meine Geduld kaum durch ›die von mir geforderte Geduld‹ umschrieben werden kann, und andernfalls

[1]) c. ℵACP 2. 6. 10. 4. 28. 31. 3. 5. 6. 79. 94; Rel. . . . *ωσιν*.

[2]) c. ℵACP 1. 2. 13. 25. 31. 79. 94; Rel . . . . *ωσιν*.

[3]) vgl. noch Jes 60 14 *καὶ πορεύσονται πρός σε δεδοικότες υἱοὶ ταπεινωσάντων σε* (B. Weiss).

[4]) c. ℵ 14 Pr. (für *γνώσῃ* spricht vielleicht auch die Parallele (s. o.) Jes 49 23, da eine absichtliche Konformation nach dieser Stelle doch ausgeschlossen erscheint).

[5]) c. ℵACP 1. 7. 16. 28. 36. 8. 49. 80. 1. 91. 121. 161 𝔭 g vg. ɔ arm. aeth.; om. Q Rel. Pr.

sich kein Sinn ergiebt[1]). Daher ist τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς als ein Begriff zu nehmen und μου zu τὸν λόγον zu beziehen: Mein Geduldswort, mein Wort von der Geduld. Das Wort, die Predigt Jesu in dieser letzten Zeit, hat die Geduld zum Inhalt. κἀγώ σε τηρήσω (Joh 17 15) ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. Die meisten Ausleger beziehen ganz allgemein die grosse Trübsal auf die grosse allgemeine Notzeit vor der Wiederkunft des Herrn. Die alten Ausleger (Ticonius, Primasius, Beda, Andreas, Arethas etc.) beziehen bestimmter auf die Zeit des Antichrist, ebenso Hltzm. auf die Apk 13 geschilderte Herrschaft des Tieres. Grotius, Alcasar u. andre denken an eine allgemeine Christenverfolgung. Sehen wir hier einmal von der Frage ab, ob Cap. 1—3 (6) eine besondre Quelle repräsentieren, so kann mit Sicherheit gesagt werden, dass der Apokalyptiker, der die Offenbarung als ganzes schrieb unter der Versuchung, die über den ganzen Erdboden kommen solle, jedenfalls die letzten furchtbaren Zeiten des Tieres (Apk 13) verstand, den letzten grossen Kampf, den die Gemeinde der Gläubigen nach dem Erscheinen des Nero redivivus mit dem römischen Imperium in der ganzen Welt zu bestehen haben werde. Schwierigkeiten bereitet hier nur der Ausdruck: πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, da dieser auf den ersten Blick eher an die Erdbewohner überhaupt, als speciell an die Gläubigen denken lässt. Doch muss in der That auch dieser Ausdruck auf die Gläubigen bezogen werden, da nur bei ihnen von πειρασμός und πειράζειν die Rede sein kann. Durch diese Wendung werden eben nur die Gläubigen in der ganzen Welt der kleinen Gemeinde in Philadelphia gegenübergestellt. — Auch über den Sinn der Verheissung herrscht unter den Auslegern Uneinigkeit. Nach den einen wird der Gemeinde Bewahrung vor der Trübsal rundweg zugesagt, nach den andern (so namentlich Dstd.) nur zugesichert, dass sie in jener Versuchung nicht zu Fall kommen, sondern sich bewähren soll (Mt 24 22—24 Jak 1 27 Prov 7 5). Im letzteren Fall würde der Gemeinde jedoch gar nichts verheissen, was ihr besonders zukäme. Der Sinn der Verheissung kann vielmehr nur der sein, dass die Stürme und Kämpfe der letzten Zeit die kleine und abgelegene Gemeinde von Philadelphia nicht mehr berühren werden. Diese hat bereits ihre Feuerprobe bestanden und bedarf keiner zweiten mehr (vgl.

[1]) Die auf den zukünftigen Jesus sich richtende Geduld erklären Sp., Hltzm.

B. Weiss). — Die Weissagung ist ungemein charakteristisch für die in der Apk herrschende Stimmung: es ist die Stimmung unmittelbar vor dem Ende, der letzte grosse Kampf auf der ganzen bewohnten Welt steht bevor, das Ungewitter zieht heran, schon sieht der Apokalyptiker die Wetter leuchten.

3 11. ἔρχομαι ταχύ (2 16 22 7. 12. 20), κράτει ὃ ἔχεις, (2 23) ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου. Auch die Verheissung des Kranzes läuft der des Briefes an Smyrna parallel (2 10). Was sie hat, nämlich die treue Beständigkeit in Verfolgungsleiden, soll die Gemeinde festhalten. Niemand soll ihr zuvorkommen und den Kranz, der schon im Himmel für sie bereit liegt, ihr vorwegnehmen.

3 12. ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον (Gal 2 9) ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου" (2 7 3 2, in diesem Vers viermal) καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι. vgl. die dem Eljakim gegebenen Weissagungen Jes 22 23 καὶ στήσω αὐτὸν ἄρχοντα ἐν τόπῳ πιστῷ. V. 25 κινηθήσεται ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐστηριγμένος ἐν τόπῳ πιστῷ cf. Sap 3 14 (κλῆρος ἐν ναῷ κυρίου). Da der Ausdruck ich will ihn zur Säule machen, offenbar bildlich gemeint ist, so fragt es sich, ob hier an einen wirklichen Tempel der Zukunft gedacht ist. In diesem Falle stände allerdings der Vers in Widerspruch mit 21 22, weshalb Bengel den hier gemeinten Tempel in das tausendjährige Reich verlegte. Tempelsäulen werden die Frommen gleichen in unwandelbarer Festigkeit und herrlichem Schmuck, und weder freiwillig noch gezwungen werden sie ihren Aufenthalt verlassen. καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου. Die genaueste Parallele Jes 56 5 δώσω αὐτοῖς ἐν τῷ οἴκῳ μου καὶ ἐν τῷ τείχει μου τόπον ὀνομαστὸν .... ὄνομα αἰώνιον δώσω αὐτοῖς cf. Jes 62 2 καὶ καλέσει σε τὸ ὄνομα τὸ καινόν. Es ist schwer zu sagen, ob „ἐπ' αὐτόν" auf στῦλος zu beziehen ist, also die bildliche Rede weiter fortgesetzt wird, oder ob auf den Gläubigen zu beziehen ist. Dstd. entscheidet sich schwerlich mit Recht für das letztere, denkt nach 14 1 22 4 (7 3 17 5) an eine Aufschrift auf der Stirn und zieht als Parallele die Aufschrift auf die Stirnbinde des Hohenpriesters heran (Schöttgen, Eichh., Ew.). καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ. Wie der Name Gottes die Zugehörigkeit zu Gott bezeichnet, so der Name der Stadt Jerusalem das Bürgerrecht in ihr. ἡ καταβαίνουσα[1] (Gal 4 26 Hebr 11 10 12 22 13 14). Entweder ist wieder ἡ καταβ. zu lesen und ein ἐστιν zu ergänzen (1 4 2 20), oder es liegt eine einfache Nachlässigkeit vor. ἐκ

[1]) c. ℵACP 1. 12. 28. 37. 45. 51, ἥ καταβαίνει Q Rel. Korrektur

τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ „μου“ [1]) cf. 21 2. 10 Ez 48 35. καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. cf. Jes. 62 2: Der Name des Messias und zwar der neue Name, den Niemand kennt 19 12. 16. Zu dem ganzen Vers liegt eine beachtenswerte Parallele Baba Bathra fol. 75 2 (Wtst.) vor: R. Samuel ait R. Jochanan dixisse tres appellari nomine Dei justos (Jes 43 7) Messiam (Jer 23 6) et Hierosolyma (Ez 48 35). — Man beachte auch hier die zum Ausdruck kommende Wertschätzung der geheimnisvollen Namen (s. o. 2 17), cf. Bereschit Rabba ad Gen 18 17. R. Pinehas nomine R. Samuelis dixit: Abrahamus etiam novit nomen novum, quo appellanda erant Hierosolyma, u. a. Stellen bei Wtst. — Auf die eventuelle Anspielung auf diese Stelle bei Ignat. ad Philad. 3. στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων ist schon oben S. 11 hingewiesen. Die Stelle wird in der That in Hinblick auf Apk verständlich. — Endlich mag noch eine griechische Kultsitte zur Erläuterung dieser Stelle herangezogen werden. Es war Sitte, dass der jährlich wechselnde Provinzialpriester des Kaiserkultus nach Ablauf seines Amtes seine Statue im Tempelbezirk aufstellte und seinen und seines Vaters Namen, seinen Heimatsort und sein Amtsjahr darauf verzeichnete (Hirschfeld 860). Vielleicht ist das vorliegende Bild in Hinblick auf diese Sitte gewählt, um so die Würde der Gläubigen als der Priester Gottes in der künftigen Welt zum Ausdruck zu bringen. V. 13 s. o.

3 14. καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικίᾳ [2]) (εἰᾳ) ἐκκλησίας γράψον. Laodicea östlich von Ephesus, südöstlich von Philadelphia, in der Nähe von Colossae gelegen, hat seinen Namen von der Gemahlin Antiochus II, Laodike. Im Jahre 61/62 (nach Sp.) oder bereits (nach Erbes 128) 60 wurde Laodicea gleichzeitig mit Colossae durch ein Erdbeben zerstört, erholte sich aber bald wieder. Tacit. Annal. XIV 27 eodem anno Laodicea tremore terrae prolapsa nullo a nobis remedio propriis viribus revaluit. Dort gab es schon zu Zeiten des Paulus eine Gemeinde Kol 4 13ff. Constit. VII 46 wird Archippus (Kol 4 17) als Bischof von L. bezeichnet. Ueber Laodiceas Beteiligung am Paschahstreit der alten Kirche s. Steitz, Stud. u. Krit. 1856. Eusebius H. E. IV 26 3 V 24 5 nennt einen Bischof von Laodicea, den Märtyrer Sagaris (um 170).

τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀλη-

---

[1]) c. ℵACP 1. 10. 17. 8. 28. 34. 5. 6. 7. 49. 87. 91. 6 p o vg. cod. aeth.; an Q Rel.

[2]) ια 1 10 ℵAC 8. 28. 100 al., hier ℵAC 7. 94 al.

ϑινός[1]). Hier liegt wie in 3 1 eine Rückbeziehung auf 1 4—6 vor. Der Ausdruck ὁ ἀμήν (mit Vlt. eine Abhängigkeit von Jes 63 16 im hebräischen Text anzunehmen, liegt kein zwingender Grund vor) bedeutet etwa so viel wie ὁ μάρτυς ὁ πιστός. Christus ist dem Apokalyptiker der treue (der zuverlässige πιστός und daher echte ἀληϑινός) Zeuge jeglicher göttlichen Offenbarung, er wird hier mit besonderm Nachdruck wegen des folgenden warnenden Zeugnisses wider den sittsittlichen Zustand der Gemeinde so genannt (Sp.). ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ ϑεοῦ. Kol 1 15ff.; es ist immerhin bemerkenswert, dass gerade hier im Brief an die Laodicener eine Berührung mit dem Kolosserbrief sich findet. ἀρχή bedeutet etweder »Anfang« (cf. Gen 49 3 Dt 21 17) der Schöpfung Gottes (Ew., Züll., Hltzm.?) oder Prinzip (Urgrund) derselben, so die meisten Ausleger, wohl mit Recht, wenn anders hier eine Berührung mit dem Kolosserbrief vorliegt. vgl. Prov 8 22 κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ (Sap. Sap 6 24 9 2 Sir 24 14. Vlt.).

3 15. οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστὸς, ὄφελον (cf. Winer 41 5 A. 2) ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός. Eines der grossen Worte der Apk von klassischem Gepräge und packender psychologischer Wahrheit. Eine gewisse Parallele liegt Sohar Gen. Fol. 83 vor: Tres dantur classes hominum, sunt enim vel justi perfecti, vel impii imperfecti, vel intermedii. Man sieht gerade durch diese Vergleichung, was die Hand eines Künstlers aus diesem Gedanken gemacht hat. Gänzliche Erkaltung und völliger Abfall ist immer noch besser, als ein laues lügnerisches Scheinwesen. Denn in jenem ist wenigstens Wahrheit, dieses aber ist ungeniessbar wie laues Wasser. Daher heisst es dem Bilde entsprechend weiter 3 16 οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε[2]) ζεστὸς οὔτε ψυχρὸς, μέλλω σε ἐμέσαι (ἐμεῖν)[3]) ἐκ τοῦ στόματός μου. Die Strafe steht nahe bevor; doch denkt der Apokalyptiker wohl nicht an ein specielles Gericht über diese Gemeinde, sondern an das Schicksal der Gemeinde im Endgericht.

---

[1]) και ο αληϑινος ℵC 2; ο αληϑινος 7. 14. 6. 28. 45. 79. 80.

[2]) ου 2. 4. 6. (Treg.) 7. (Treg.) 8. 9. 13. 4. 6. 7. 8. 29. 31. 2. 4. 5? 7. 41. 2. 8. 9. 50. 87. 90. 1. 3. 4. 5. 6. 7. 8. ɔ, obwohl alle Majuskeln auf der andern Seite stehen, so ist die Lesart doch der Erwägung wert; ουτε ψυχρος ουτε ζεστος AP 17. 8. (9.) vg. ist wohl Konformation nach V. 15; bemerkenswert ist, dass 10 aeth. harl. Pr. Ambros. Haym. ουτε ζεστος ουτε ψυχρος auslassen.

[3]) ℵ liest εμειν; das entspricht dem Sprachgebrauch der Apk (Abschnitt VII S. 197).

3 17. ὅτι (ist auf das folgende zu beziehen, der Hauptsatz folgt in V. 18) λέγεις [ὅτι [1])] (cf. Joh 1 20. 32, B. Weiss) πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα: »ich bin reich und habe mich bereichert«. Der umständliche Ausdruck ist wohl durch einen Einfluss von Hos 12 8 (καὶ εἶπεν Ἐφραὶμ, πλὴν πεπλούτηκα, εὗρηκα ἀναψυχὴν ἐμαυτῷ. vgl. Sach 11 5 εὐλόγητὸς κύριος καὶ πεπλουτήκαμεν) zu erklären. καὶ οὐδὲν (AC 12. 81; Rel. οὐδενός) χρείαν ἔχω. — Zu dem οὐδέν ist zu vergleichen Joh 6 63 12 19. Wegen der in V. 18 folgenden bildlichen Redeweise muss übrigens auch dieser ganze Satz bildlich verstanden werden. Nach ihrer eignen Ueberzeugung ist die Gemeinde reich in ihrem innern geistigen Leben und bedarf keiner weiteren Förderung. Auf den äussern Wohlstand und Reichtum der Gemeinde ist das Wort nicht zu beziehen. Sonst läge es allerdings nahe, dies Wort mit dem oben citierten Bericht des Tacitus in Verbindung zu bringen und auf das rasche Aufblühen von Laodicea nach dem zerstörenden Erdbeben (cf. das πεπλούτηκα und οὐδὲν χρείαν ἔχω) von 60/61 zu beziehen (Hltzm.). Dagegen ist aber auch noch daran zu erinnern, dass hier ja nicht die Stadt Laodicea, sondern die christliche Gemeinde in Laodicea angeredet ist. Gegenüber der unwahren und heuchlerischen Selbstgefälligkeit der Gemeinde, zu der ihr innerer Zustand ihr so wenig Recht giebt, erfolgt nun die tadelnde und scharfe Zurechtweisung: καὶ οὐκ οἶδας, ὅτι σὺ (steht betont) εἶ ὁ ταλαίπωρος (nur hier und Röm 7 25) καὶ [2]) ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός [3]). Die Gemeinde ist elend (ταλαίπωρος) und (deshalb) bemitleidenswert. Die Ausdrücke arm, blind und nackt sind mit Hinblick auf die folgenden Ausführungen gewählt. Der ganze Satz: καὶ οὐκ οἶδας bis γυμνὸς ist entweder parenthetischer Zwischensatz, oder als zweiter von ὅτι abhängiger Satz zu konstruieren, so dass dann im folgenden Vers der Hauptsatz beginnt. 3 18. συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ᾽ ἐμοῦ [4]) χρυσίον (χρυσίον παρ᾽ ἐμοῦ) πεπυρωμένον ἐκ (das ἐκ vertritt hier den Dat. med. s. oben

[1]) c. AC 1. 6. 17. 28. 31. 2. 4. 5? 8. 40. 8. 79. 80. 7. 95. 121 g vg. ɔ (Pr. fehlt); Rel. omittunt. Das ὅτι konnte leicht als überflüssig weggelassen werden.

[2]) c. ℵCP 1. 13. 4. 7. 28. 30. 2. 6. 47. 79. 80. 1. 7. 90. 5. 6 + o'' ελεεινος AQ Rel. (Schreibfehler: *OE*); AC 7 lesen ελεινος.

[3]) γυμνος — τυφλος 1. 8. 16. g m arm. Ambr. Haym. (Pr. fehlt) ist nicht ganz zu verwerfen, vgl. die im folgenden befolgte Ordnung.

[4]) παρ᾽ εμου χρυσ. ℵAC 1. 8? 16. 7. 28. 36. 49. 79. 80. 161 g vg. ɔ arm. aeth. Cypr. (Pr. fehlt) Vict. (> παρ᾽ εμου 31. 4. 5. 81. 7. 97. 121). Trotz der schlechten Bezeugung ist die Variante χρυσιον παρ᾽ εμου (Rel.) wegen der schwierigen Stellung nicht so einfach abzuweisen.

S. 194) *πυρὸς, ἵνα πλουτήσῃς* über das Tempus bei *ἵνα* s. o. S. 193). Die Wendung erinnert an Jes 55 1ff. Auch hier ist an ein Kaufen ohne Gold gedacht, da man Geld doch nicht eigentlich kaufen, sondern nur mit ihm kaufen kann. *πυρόω* = צרף Sach 13 9. *καὶ ἱμάτια λευκὰ*, (3 4 7 14 9 8) *ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου.* Die in deiner Nacktheit bestehende Schmach. *καὶ κολλίριον*[1] (*κολλούριον*) (sc. *ἀγοράσαι*) *ἐγχρῖσαι*[2]) (Infin., nicht Imper.) *τοὺς ὀφθαλμούς σου, ἵνα βλέπῃς* (über das Tempus s. o. S. 197 A 3). *ἐγχρίω* ist ein selten vorkommendes Wort (Wtst.). — *κολλύριον* ist »eine in die lange und runde Form einer *κολλύρα* (d. h. Brodkuchen) gebrachte Masse, welche mit mancherlei Medikamenten versetzt insbesondre zum Bestreichen der Augen gebraucht wurde« (Dstd. nach Wtst.). Die jüdische Bezeichnung dafür ist קולוריס = *κουλουριον*). Zu vergleichen ist Tract. Siphra Fol. 143 2: Verba legis corona sunt capitis, collyrium oculis (Schöttgen). Vajikra R. Fol. 156 1 verba legis corona sunt capitis, torques collo, collyrium oculis (Wtst.). Die Frage, ob mit der Augensalbe das Wort Gottes, oder die erleuchtende Kraft des heiligen Geistes gemeint sei (Dstd.), ist gar nicht einmal aufzuwerfen. Es ist hier ganz allgemein davon die Rede, dass die Gemeinde sich mit Gottes Hülfe eine bessere Selbsterkenntnis erwerben möge.

3 19. *ἐγὼ ὅσους ἐὰν* (s. o. S. 199) *φιλῶ* (Joh 5 20 und noch 12mal B. Weiss) *ἐλέγχω* (Joh 3 20 16 8) *καὶ παιδεύω. ζήλευε*[3]) *οὖν καὶ μετανόησον. παιδεύω* erziehen ist gegenüber dem *ἐλέγχω* (hart tadeln) der weitere Begriff (Dstd.). vgl. Prov 3 12 *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος ἐλέγχει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται*; Hebr 12 6 Ps Sal 10 2 14 u. ö. Die Ermahnung *ζήλευε-μετανόησον* (beachte die feine Auswahl des Tempus, die Sinnesänderung ist eine einmalige Hand-

[1]) *κολ(λ)υριον* ℵCQ Rel. g vg. Cyr. Pr., *κολλουριον* AP 10. 7. 30. 2. 6. 49. 51. 81. 91 mg. 3. 5. 6 8; *κουλ(λ)ουριον* (1.) 28. 9. 79. (80?) (P); auch B. Weiss zieht die ältere Form *κολλυριον* vor. Dstd. liest wohl mit Recht *κολλουριον*.

[2]) c. ℵAC 7. 16. 8. 28. 80 m g vg. Pr. Die Lesart *εγχρισον* P 1. 10. 47. 9. 79. 81. 91. 2. mg. 161 ist eine aus falschem Verständnis der Stelle hervorgegangene Korrektur. — Die Variante *ινα εγχριση* Q Rel. (nur *εγχριση* 37. 8. 42, *ινα εγχρισαι* 36. 45) scheint zum Zweck der Verdeutlichung der Konstruktion eingebracht zu sein, oder auch Konformation nach dem Vorhergehenden zu sein. Dabei wurde nicht beachtet, dass der Inf. hier mit Absicht, wegen des folgenden *ἵνα βλέπῃς* gesetzt ist.

[3]) *ζηλευσον* ℵPCs (Studien S. 20, über das Tempus beim Imperativ s. o. S. 198).

lung, das »Eifern« etwas dauerndes), sollte man in umgekehrter Reihenfolge erwarten.

3 20. *ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω.* Hier ist nicht etwa an ein Anklopfen an die Herzenthür der Gemeinde und an ein Wohnen Jesu im Herzen der Menschen gedacht, sondern die Wendung ist durchaus eschatologisch zu verstehen. Der zum Gericht wiederkehrende Herr wünscht seine Knechte wachsam zu finden, er ist schon ganz nahe, klopft gleichsam schon an die Thür. Das Bild erinnert weniger an Mt 25 1ff. als an Mt 24 33, namentlich an Mk 13 34 f. Lk 12 36ff. zu vergl. ist auch Cant 5 2 *φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου κρούει ἐπὶ τὴν θύραν· ἄνοιξόν μοι ἡ πλησίον μου, ἀδελφή μου.* Jak 5 9 *ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν. — ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου — ἀκούειν φωνῆς* (c. Gen.) hier und 14 13 16 1 21 3. Hier ist der Gen. vielleicht gewählt, um das willige und erfolgreiche Anhören anzudeuten cf. Joh 10 3 (B. Weiss). *καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν* „καὶ“ [1]) *εἰσελεύσομαι* (Joh 14 23) *εἰς αὐτοῦ καὶ δειπνήσω μετ᾽ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ᾽ ἐμοῦ.* (sc. *δειπνήσει*) Joh 6 56 15 4f. — Die Verheissung des himmlischen Mahles ist eine in der Sprache des Urchristentums sehr geläufige Wendung. Eine specielle Parallele liegt vor Lk 22 29 f. Henoch 62 14 (und mit jenem Menschensohn werden sie zusammenwohnen und essen und sich niederlegen und aufstehen in Ewigkeit). Dass diese Weissagung wörtlich zu nehmen und nicht zu verflachen und zu spiritualisieren ist, bedarf wohl kaum eines weiteren Beweises. 3 21 *ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι* [2]) *μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου* vgl. Lk 22 29 f. Mt 19 28 I Kor 6 3. Der Zusammenhang in V. 20 und 21 beweist, dass der Apokalyptiker das charakteristische Herrenwort über den Lohn seiner Jünger in der zukünftigen Welt in der Form, wie es Lk 22 29 f. überliefert ist, kannte. Dann aber ist es weiter sehr bemerkenswert, dass hier nur von einem Sitzen der Jünger auf dem Thron ihres Herrn, aber nicht von ihrem Sitzen auf den zwölf Thronen und dem Richten der Stämme Israels die Rede ist. Es ist möglich, dass die Apk hier noch den ursprünglichen Wortlaut des Herrenwortes aufbewahrt hat, das in der Fassung des

[1]) > *και* AP 1. 6. 13. 7. 8. 9. 28. 36. 7. 8. 79. 80. 1. 161 vg. (non Pr.) m ? arm. aeth. c Orig. — Die schwierige und hebraisierende Lesart ist beizubehalten (gegen B. Weiss). Die Uebersetzungen haben in diesem Falle eine geringe Auktorität.

[2]) Die Konstruktion von *δοῦναι* mit dem Inf. ist die gebräuchliche in der Apk (10mal), nur 9 5 und 19 8 folgt *ἵνα*, 11 2 u. 3 ein Hauptsatz mit *καί*.

Mt und Lk doch immer wieder wegen der stark nationalen Färbung der Hoffnungsidee einen ganz singulären Eindruck macht. — Auch hier darf man die ganz realistische Zukunftserwartung nicht (wie z. B. noch Dstd.) spiritualisieren. Der Apokalyptiker stellt sich die Königsherrschaft des Herrn ganz real vor, seine speciellen Anhänger denkt er geschaart um die Stufen seines Thrones, dem Könige am nächsten stehend. Ob er bei diesem Bild an das tausendjährige Reich gedacht hat, lässt sich schwer sagen, namentlich nicht, ehe das kritische Urteil über die Zusammengehörigkeit unserer Capitel mit dem ganzen der Apk feststeht. — *ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ.* Die dreifache Abstufung Gott Vater — der Sohn — und die Gläubigen erinnert an Joh 15 9f. 17 18 20 21 (B. Weiss) V. 22 s. o.

Excurs zu Cap. I = III.

1) Die Integrität dieser Capitel. Ueber die Verse 1 1—3 ist schon oben gehandelt, ebenso über 1 7f.. Auch ist bereits Völters von ihm selbst aufgegebener Versuch, 1 4—6 aus dem Zusammenhang zu lösen, abgewiesen. Die Bedenken, die sich gegen 1 20 erhoben, sind auf ihr richtiges Mass zurückgeführt. Es ist in der That kein Grund abzusehen, weshalb nicht der Apokalyptiker selbst diese (falschen) Deutungen einem von ihm übernommenen Bilde hinzugefügt haben sollte. Vischer hat innerhalb der Cap. 1—3 nicht geschieden. Er weist dieselben in Bausch und Bogen dem Redaktor zu. X versucht auch aus dem Anfang eine jüdische Grundschrift herauszudestillieren. Er streicht die Verse 1 4—9, und auch aus der Vision 1 10—20 entfernt er alle christlichen Bestandteile (V. 10 *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*, V. 11 *καὶ πέμψον — Λαοδικίαν*, V. 12 *ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνίων*, V. 14 *ἡ δὲ κεφαλὴ — χιών*, V. 16 *καὶ ἔχων — ἐκπορευομένη*, V. 17 *ἐγώ εἰμι*, V. 18 *τοῦ ἅδου*, V. 19 *ἃ εἰσιν* und *μετὰ ταῦτα*.) Weyland beginnt seine Quelle ℵ mit 1 10, streicht V. 11 als Doublette zu V. 19; nach ihm hat der Red. eine Angelophanie in eine Christophanie verwandelt, wie er die Attribute des Menschensohnes auf die sieben Gemeinden deutet. Daher streicht er auch V. 17b. 18. 20. Ausser dem übrig bleibenden Torso von 1 10—20, weist Weyland alles übrige dem Redaktor zu. — Diese Versuche, die — von Einzelheiten abgesehen — darauf hinauslaufen, in Cap. 1—3 (unter Abtrennung der Briefe) eine Einleitung zu 4 1ff. zu suchen, sind rundweg abzuweisen. 1 9ff. hängt durch so viele Fäden mit 2 und 3 zusammen und ist mit 4ff. so wenig

eng verbunden, dass jene Kritik nur ein willkürliches Auseinanderreissen zusammengehöriger Dinge ist.

Ernsthaftere Bedenken hat Sp. gegen sämtliche Briefschlüsse in Cap. 2 und 3 erhoben. Die Einwände, die Sp. erhebt, sind etwa folgende: 1) Diese Schlüsse sind alle vollkommen analog gestaltet, in allen finden sich dieselben Wendungen: Wer Ohren hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt, und daneben eine Verheissung an die Sieger, so dass die Ermahnung in den ersten drei Schreiben voransteht und in den letzten vier folgt. 2) Die Verheissungen in den Briefen haben gewöhnlich gar keine Beziehung zu dem speciellen Inhalt der einzelnen Sendschreiben. 3) Dieselben heben sich von den übrigen Ausführungen der Sendschreiben durch ihre dunkle und rätselhafte Form ab, stehen vielfach zu späteren Teilen der Apk in Beziehung und finden dort erst ihre Erklärung (vgl. 2_7 mit 22_2, 2_{11} mit 20_6 21_8; 2_{17} mit 19_{12} 22_4; 2_{26}f. mit 20_4 12_5 19_{15}; 2_{28} mit 22_{16}; 3_{12} mit 21_{10} 22_4; 3_{20} mit 19_9; 3_{21} mit 20_4). 4) Dagegen haben die Briefeingänge alle eine deutliche Beziehung auf den Inhalt des folgenden Sendschreibens (vgl. 2_1 u. $_5$ 2_8 u. $_{10}$ 2_{12} u. $_{16}$ 2_{18} u. $_{23}$ 3_7 u. $_8$ 3_{14} u. $_{18}$) und finden ihre Erklärung fast alle in den Abschnitten 1_{4-6} und 1_{10-20} (Ausnahme 3_7, wo übrigens doch eine Anlehnung an 1_{18} vorhanden ist). 5) Es finden sich gerade hier sehr starke Reminiscenzen an synoptische Herrenworte vgl. 3_5 mit Mt 10_{32} Lk 12_8; 3_{20}f. mit Lk 22_{30} Mt 19_{28}. *ὁμολογεῖν* 3_5 ist ein für den Schreiber der Capitel ungewöhnlicher Ausdruck. 2_{17} ist gar von Joh 6_{49}ff. abhängig. Ebenso erinnert das wiederholte *νικᾶν* an den johanneischen Sprachgebrauch und an den sonstigen Gebrauch des Redaktors. 6) Besonders verdächtig aber ist die wiederholte Formel: *τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*. Der in den Briefen redende Herr wird hier identificiert mit dem Geist. Das scheint sich kaum mit der für dieses Stück so ausserordentlich charakteristischen Anschauung von den sieben Geistern zu vertragen 1_4 2_1 3_1. Endlich verrät sich auch in der Mahnung: Wer Ohren hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt, der Zweck der vorgenommenen Redaktion. Derselbe Schriftsteller, der die Mahnung 1_3 schrieb, wendet sich auch hier an jeden Hörer der Offenbarung. Da das Buch als ganzes vom Redaktor schon zum Zweck kirchlicher Vorlesung bestimmt war, so musste er den Sendschreiben zum Schluss eine solche allgemein kirchliche Wendung geben. — Der Kritik von Sp. ist im grossen und ganzen dann Erbes gefolgt, nur wollte er den Schluss des siebenten Sendschreibens als echt halten.

Gegen Sp.'s Theorie lassen sich folgende Einwände er-

heben. 1) Die stereotype Form der Briefausgänge spricht nicht gegen ihre Echtheit (vgl. die Eingänge der Briefe). Daraus, dass durch die verschiedene Anordnung des Schlusses die Sendschreiben in 3 + 4 abgeteilt werden, lässt sich zunächst nur der Schluss ziehen, dass hier dieselbe Hand thätig war, welche die gesamte Apk schrieb. 2) Einige Briefschlüsse haben doch eine Beziehung zu dem Vorhergegangenen, so die Verheissung des Mannaessens 2 17 zu dem Verbot des Essens der εἰδωλόθυτα, die Verheissung, den Namen nicht auszulöschen 3 5 zu 3 1 (ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς καὶ νεκρὸς εἶ), 3 12 die Verheissung des ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι 3 12 zu 3 7 (ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυείδ). 3) Die vielen Beziehungen der Briefschlüsse zu späteren Partieen der Apk beweisen zunächst doch nur, dass diese und die Sendschreiben von einer Hand stammen. Eine wirklich nachträgliche Erklärung in späteren Partieen findet übrigens höchstens der Begriff des δεύτερος θάνατος. 4) Auch bei den Briefeingängen ist die Beziehung zum folgenden nicht überall deutlich z. B. 3 1 (die Erwähnung der ἑπτὰ πνεύματα und ἑπτὰ ἀστέρες) ganz allgemein ist auch die Beziehung von 3 14. 5) Anklänge an die Synoptiker und an die johanneischen Schriften beweisen zunächst nur für die spätere Datierung der Sendschreiben überhaupt. 6) Auch die Wendung an die Gemeinden überhaupt beweist nicht das, was Sp. beweisen möchte. Sp. freilich nimmt an, dass die sieben Sendschreiben ursprünglich wirkliche an die einzelnen Gemeinden gerichtete Briefe gewesen seien, so dass also jede Gemeinde ihren besondern Brief (mit angehängter Apk) bekommen hätte. Dann passten die Briefschlüsse allerdings nicht und Sp. hätte Recht, sie als spätere Interpolationen aufzufassen. Aber Sp.'s Anschauung von den Sendschreiben ist vollständig unhaltbar. Wirkliche Briefe sehen denn doch anders aus, wie diese apokalyptischen Sendschreiben. Nichts spricht vielmehr dagegen, dass die Apk von vornherein für die Gesamtkirche (αἱ ἐκκλησίαι) als Vorlesungsbuch bestimmt war, dass die sieben Sendschreiben von vornherein nicht als einzelne Briefe, sondern als litterarisches Ganze gedacht sind. Es sind zwar konkrete Zustände in den einzelnen Gemeinden behandelt, aber diese sind typisch für die Gesamtkirche. Daher wendet sich der Apokalyptiker ausdrücklich auch jedesmal an alle Gemeinden: Wer Ohren hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt. Nach diesen Ausführungen scheint mir die Integrität der ersten drei Kapitel im grossen und ganzen festzustehen. Bei einzelnen Partieen 1 1—3. 7—8. 20 mag ja immerhin das Urteil schwanken.

Ehe wir aber weiter über das Verhältnis dieser Partie

zum ganzen der Apk ein abschliessendes Urteil geben, werden wir gut thun, uns die Gemeindeverhältnisse und die sonstige geschichtliche Situation, eventuelle Sprachbesonderheiten und schriftstellerische Eigentümlichkeiten, wie auch die Beziehungen zu andern Schriften zu vergegenwärtigen und wenn möglich nach alledem die Zeitlage der ersten drei Capitel der Apk zu bestimmen.

2) Die Verhältnisse in den Gemeinden der sieben Sendschreiben. Charakteristisch ist, dass eine Reihe von Gemeinden eine Verfolgungszeit hinter sich hat. In dem Schreiben an die Eph. kann 2, 6 *καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακας* kaum anders bezogen werden. In Pergamon, der Residenz des Satans, der Metropole des Kaiserkultus, ist bereits Christenblut geflossen, es wird dort der Märtyrer Antipas genannt. Auch Thyatira scheint eine Verfolgungszeit gehabt zu haben: *καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου*. Weil Philadelphia sich bereits in einer Verfolgungszeit bewährt hat, wird es von der drohenden allgemeinen Not bewahrt werden. Smyrna wird Gefängnis und Todesgefahr in einer kurzen Verfolgungszeit geweissagt. Der Umstand, dass in Smyrna und Philadelphia die Verfolgungen von den Juden auszugehen scheinen, darf nicht dazu benutzt werden, die Briefe in eine frühere Zeit hinaufzurücken. Heidnische Obrigkeit war jedenfalls bei Verfolgungen, bei denen es sich um Gefängnis und Tod handelt, beteiligt. Und auch späterhin noch hetzten die Juden, wie man aus dem Martyrium des Polycarp sieht, die heidnischen Behörden gegen die Christen auf. Nun geben allerdings diese Daten einen sehr unsicheren Anhalt für die Datierung der Briefe. Wir kennen ja nur ganz vereinzelte Fragmente aus der Geschichte der Stellungnahme des römischen Imperiums zum Christentum im ersten Jahrhundert. Es ist allerdings möglich, dass vereinzelte Verfolgungen, denen auch die Obrigkeit ihren Beistand lieh, in jedem Decennium vorgekommen sein mögen, aber die Sendschreiben spiegeln uns doch eine Lage der Gemeinden wieder, in der die Verfolgungen epidemisch zu werden drohen. Man hat sich darauf berufen, dass auch Paulus bereits Verfolgungen erdulden musste. Aber man vergleiche doch einmal mit den kurzen Schilderungen der Sendschreiben die Gesamthaltung der paulinischen Briefe in dieser Hinsicht, dann begreift man den Unterschied in der Situation. Hier in den Sendschreiben tritt der Kampf mit der Aussenwelt, die von dort kommende Not und Gefahr, vollkommen in den Vordergrund. Der Verfasser der Sendschreiben erwartet überdies eine Zeit der Not, doch wahrscheinlich der Verfolgung, die

über den ganzen Erdkreis hin die Gläubigen treffen soll. Das alles weist in eine spätere Zeit und doch wohl über die Zeit der neronischen Christenverfolgung, die auf Rom beschränkt geblieben zu sein scheint, hinaus.

In Ephesus, Pergamon, Thyatira wird das Treiben von Irrlehrern geschildert, und zwar scheint uns überall dieselbe Erscheinung entgegenzutreten. Denn wahrscheinlich sind die falschen Apostel 2 2 identisch mit den Nicolaiten 2 6, die Nicolaiten aber nur der griechische Ausdruck für Bileamiten (2 14), und da der Prophetin Isabel von Thyatira dasselbe wie den Bileamiten (*φαγεῖν εἰδωλόθυτα — πορνεύειν*) vorgeworfen wird, so ist an allen drei Stellen wahrscheinlich dieselbe Art von Häretikern gemeint. Es handelte sich aber bei diesen Irrlehrern wohl sicher noch nicht um eine ausgebildete gnostische Schule, die wir unter den bekannten gnostischen Schulen zu suchen hätten, sondern um weltförmiges libertinistisches Christentum, um praktische Fragen und nicht um Spekulation. Die Teilnahme oder Nichtteilnahme an den Götzenopfermahlzeiten ist deshalb eine so brennende Frage im ersten Christentum geworden, weil die Entscheidung in ihr die Stellungnahme zum heidnischen Gesellschaftsleben bedingte, das sich ja ganz wesentlich an die gemeinsamen Mahlzeiten anschloss. Viele, die sich sonst zum Christentum hingezogen fühlten, waren nicht im stande, diesen energischen Bruch mit der Aussenwelt zu vollziehen. Dasselbe gilt von dem *πορνεύειν*; es ist sicher mit diesem Vorwurf nicht gemeint, dass die Irrlehrer eine besondre orgiastische Unsittlichkeit trieben, wie diese bei späteren gnostischen Schulen vorkommt. Auch hier wird es sich wesentlich um ein Mitmachen mit der Sitte und dem Urteil der heidnischen Gesellschaft auf der einen Seite, um eine schroffe Verwerfung derselben auf der andern gehandelt haben. Die Bileamiten oder Nicolaiten, wie man sie nannte, waren weltförmige Heidenchristen und nichts weiter. Nur ein Ausdruck scheint darüber hinauszuführen, das Schlagwort: *γνῶναι τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ*. Aber es mag das immerhin ein ganz praktisch gemeintes Wort gewesen sein, mit dem man seinen Verkehr mit der heidnischen Gesellschaft und das weltförmige Wesen zu rechtfertigen suchte[1]). Diese Irrlehrer scheinen auch Leute, die sich Apostel nannten, also wohl herumziehende Wanderprediger, Winkellehrer (nach Art der

[1]) Die Irrlehrer, die im II Ptr und Jud-Brief geschildert werden, stehen doch schon, obwohl sich manche Berührungspunkte zeigen, auf einem fortgeschritteneren Standpunkte. Bei ihnen zeigen sich entschieden spekulative Elemente.

gewerbsmässigen Sophisten) in ihrer Mitte gehabt zu haben, in Thyatira war ihre Führerin sogar eine Prophetin und hier scheint ihre Sekte schon einen lasciveren und gefährlicheren Charakter angenommen zu haben, wenn den Schilderungen des Apokalyptikers ganz zu trauen ist. Die Häresie tritt übrigens ebenfalls epidemisch auf. In Thyatira scheinen die Häretiker ihr Wesen noch innerhalb der Gemeinde getrieben und grossen Einfluss erlangt zu haben, in Ephesus sind sie bereits ausgeschieden, auch in Pergamon scheint sich die Loslösung vollzogen zu haben. Die Bileamiten stehen als Verführer draussen, es giebt aber Gemeindeglieder, die sich zu ihnen halten. Es scheint ferner, als wenn in Sardes diese Richtung, obwohl sie nicht genannt wird, grossen Einfluss errungen hat. — Eine genaue Zeitbestimmung ergeben diese Erwägungen nun noch weniger, als die vorhergehenden. Sie bestimmen uns eher, die Briefe in früherer Zeit, als allzuspät anzusetzen. Von den uns in der Geschichte bekannten Häresen fehlt jede Spur. Die Ignatianen zeigen hier bereits einen Fortschritt. Dennoch bleibt uns auch nach diesen Beobachtungen immerhin der Zeitraum etwa des ersten Jahrhunderts für den Zeitansatz der Briefe.

Der Zustand in den Gemeinden ist kein besonders glänzender: Ephesus hat seine erste Liebe vergessen, Sardes hat den Namen, dass es lebt, und ist tot, in Laodicea ist ein laues weltförmiges heuchlerisch-selbstgewisses Christentum, nur Smyrna und Philadelphia finden unbedingte Anerkennung. Man muss dabei immer beachten, dass es sich bei diesen Beobachtungen nicht um ganz vereinzelte Fälle handelt. Zu nahe an die apostolische Zeit werden wir die Briefe nicht heranrücken dürfen.

3) Der Verfasser der Sendschreiben war ein Christ jüdischer Abstammung. Für ihn ist der Judenname ein Ehrenname, er spricht den Juden, welche die Christen verfolgen, 2_9 3_9 diesen ab und nennt sie Satanssynagoge. Er hofft zugleich auf eine Bekehrung des ungläubigen Israels. Wenn auch die immer wiederkehrende Polemik gegen *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* und *πορνεύειν* nicht judenchristlich zu sein braucht, so ist doch die principielle Rückbeziehung auf den Beschluss des Apostelkoncils bemerkenswert (2_{24}). In souveräner Weise handhabt er die Bildersprache des alten Testaments, so dass in seiner Behandlung wieder neue Gebilde entstehen. So sind in der Menschensohnvision wenig Züge, die sich nicht in den Visionen des Daniel (7 u. 10), Ezechiel 1 ff. (Sacharja) nachweisen liessen. Dennoch ist daraus ein neues geworden, namentlich durch die kühne Kombination der Attribute eines

erscheinenden Engels mit den Attributen Gottes selbst (nach Dan 7 9) zur Charakteristik des Menschensohnes. Auch sonst benutzt er in ziemlichem Umfang das alte Testament, aber immer nur lose anspielend (1 7. 8 2 26. 27 3 9. 12. 14. 19. 20). Aus 2 27 lässt sich mit Sicherheit schliessen, dass er die LXX benutzte. Ob er auch den hebräischen Text benutzte, ist nicht ganz sicher (vgl. das zu 1 6 und 3 14 bemerkte). Mit rabbinischer Theologie und Haggada zeigt er sich vertraut, siehe das zu 2 14 (nach Schürer) und 3 14 (Vlt. III 518) bemerkte. Auch die Anschauung von den sieben Geistern 1 4 2 1 3 1 entlehnt er zunächst daher.

Auch die Christologie der Briefe zeigt in vielen Punkten noch die realistischen und kräftigen Züge der jüdisch-messianischen Gedankenwelt. Christus ist der Oberste der Könige der Erde. In der Gestalt des Menschensohnes mit den Feueraugen und Erzfüssen, der Donnerstimme und dem Schwert im Munde[1]), als der Besitzer der Schlüssel Davids zum Oeffnen und Schliessen des Gottesreiches tritt er auf. Daneben ist er der wahrhaftige Zeuge, der wahre Künder aller Offenbarung Gottes, der durch sein Blut die Seinen erkauft hat, der tot war und lebt und Macht hat über Tod und Hölle, der Sohn Gottes (2 18. 27 3 5 nur hier in der Apk), der mit dem Vater auf dem Thron sitzt (3 21). Ja noch mehr, er ist der Erstgeborene von den Toten, der Anfang aller Schöpfung, und (das geht über die Theologie des Paulus hinaus) der Erste und Letzte, der Lebendige. Er tritt in der Vision dem Seher mit dem Attributen Gott Vaters bei Daniel entgegen. Die Christologie der Briefe ist allerdings, nach dieser Seite betrachtet, die scheinbar fortgeschrittenste fast im ganzen neuen Testament. Dennoch wird sich hieraus eine Zeitbestimmung für diese Capitel nicht ergeben (gegen Vlt., Weyl.). Wir haben in ihnen einen von aller theologischen Reflexion unberührten Laienglauben, der mit unbekümmerter Naivetät Christus in seinen Prädikaten und Attributen mit Gott einfach identificiert, und auf der andern Seite auch ganz archaistische Elemente ruhig übernimmt. Ein solcher Laienglaube konnte sich auf Grund paulinischer Theologie sehr rasch erheben.

Die sittlichen Ermahnungen des Briefes sind durchaus in altchristlicher Weise durch den Gedanken des Endgerichts bestimmt, und nirgends im neuen Testament — wenn man von den Herrenreden absieht — ist mit dieser Wucht der Gedanke der Verantwortlichkeit vor einem überweltlichen Richter

[1]) Das ist bereits ein idealisierender Zug, vgl. die Vorstellungen Ps. Salom. 17.

geltend gemacht. Mit ihm ruft der Prophet eine Christenheit, die schon zu verweltlichen droht, zurück zur ersten Liebe, macht die Lauen wieder warm, erneut die erstorbene Kraft. Er ruft auf zum nahen Kampf, stählt zur Treue bis in den Tod, lenkt den Blick auf die im Himmel bereit gehaltenen Kronen. Die Sprache ist edel und einfach, kraftvoll und mächtig, zart und glänzend. Und die grosse geschichtliche Situation — der Seher steht vor dem Beginn des grossen Kampfes zwischen Christentum und römischem Imperium — erhöht den Reiz und das Interesse dieser Briefe. Eine Stimmung des christlichen Glaubens ist hier so getroffen, eine Tonart so angeschlagen, dass diese drei Capitel ihre Wirkung und ihren Einfluss niemals verlieren werden; sie werden immer eine klassische Darstellung einer eigenartigen Seite christlicher Frömmigkeit bleiben.

4) Die Sprache des Stückes[1]). Es wird öfter behauptet, dass dies Stück der Apk in glatterem Griechisch geschrieben sei (so P. Schmidt). Demgegenüber stelle ich noch einmal folgende Anomalieen zusammen: 1_4 das vielleicht absichtliche *ἀπὸ ὁ ὤν* etc., gleich darauf das doch kaum zu rechtfertigende *ἀπὸ I. Χρ. ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς .... τῷ ἀγαπῶντι .... καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς .... αὐτῷ ἡ δόξα*; 1_{13} *ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου*, ferner gehören doch wohl hierher 2_{20} *ἡ λέγουσα* (s. o.); 3_{12} *ἡ καταβαίνουσα* (s. o.); 2_{18} *τοὺς ὀφθαλμοὺς ὡς φλὸξ πυρός*. An Hebraismen finden sich 3_8 *ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν* und das *καὶ εἰσελεύσομαι* im Nachsatz 3_{20}[2]). — Besonders häufig ist in diesem Teil der Apk das Fehlen der Copula (s. o. S. 198). Ebenso zeichnen sich die ersten Partieen durch eine grössere Mannigfaltigkeit der Partikel aus (s. o. S. 200). Es mag dies aber darauf zurückgeführt werden, dass hier Briefe und keine apokalyptischen Schilderungen vorliegen. Eine einzige wirkliche Spracheigentümlichkeit scheint in diesen Capiteln vorzuliegen. Der Verfasser zeigt in ihnen ein feineres Verständnis in der Auswahl der Tempora. Beispiele sind 2_3 *ὑπομονὴν ἔχεις — ἐβάστασας κεκοπίακας*, 3_3 *πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας*, 3_8 *δέδωκα*, 3_{20} *ἕστηκα*, 1_5 *τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι*. Der wesentlich in den ersten Capiteln vorkommende Wechsel von Imper. Praes. und Aor. (s. o.) scheint auf Absicht zu beruhen, z. B. 3_3 *μνημόνευε τήρει*

[1]) Ich bemerke, dass ich hier nur etwaige sprachliche Besonderheiten des betreffenden Stückes aufzähle, und dann jedesmal über die Eigentümlichkeiten in der Wortstellung referiere.

[2]) Hier ist vielleicht noch das recht ungewöhnliche *οὐδὲν χρείαν ἔχω* 3_{17} zu erwähnen.

— *μετανόησον*, 3 19 *ζήλευε — μετανόησον*[1]). Was die Wortstellung in diesem Stücke betrifft, so steht das Adjektiv hier fast immer seinem Substantiv nach (mit Wiederholung des Artikels), nur die Zahlwörter stehen voran; ausserdem beachte 1 10 *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*, 2 24 *ἄλλο βάρος*, 2 20 *τοὺς ἐμοὺς δούλους*, Ausnahmen, die selbstverständlich sind[2]). Niemals kommt die verschränkte Stellung des Genitivs vor (zwischen Artikel und verbum regens). Nur einmal steht eine Adverbialbestimmung zwischen Artikel und Subst., nämlich bei den Wendungen *τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας* u. s. w. Die Ausnahmen, in denen das Verbum nicht vor dem von ihm regierten Wort steht, sind hier etwas häufiger: 2 3 *ὑπομονὴν ἔχεις*, 2 4 *τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκας*, 2 5 *τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον* (2 6 *τοῦτο ἔχεις*), 2 23 *καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ* (2 25 *ὃ ἔχετε κρατήσατε*) (3 17 *οὐδὲν χρείαν ἔχω*). Höchst selten ist die verschränkte Wortstellung 3 8 *μικρὰν ἔχεις δύναμιν* (3 4 ist *ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα* zu lesen).

Was nun den Sprachschatz der Capitel betrifft, so lässt sich hier natürlich sehr schwer ein Vergleich führen. Einige Eigentümlichkeiten mögen hervorgehoben werden. So wird *πατήρ* von Gott häufig gebraucht 1 6 2 27 3 5. 21 (sonst nur 14 1), *θλῖψις* 1 9 2 9. 10. 22 (sonst 7 14), *πειράζειν* 2 2. 10 3 10 (*πειρασμός*), *εὑρίσκειν* (in dieser bestimmten Bedeutung) 2 2 3 2 (20 15), *μάρτυς* als Bezeichnung von Christus 1 5 3 14, *κρατεῖν* (in der Bedeutung des Festhaltens) 2 1. 13. 14. 15 2 5 3 11, *σατανᾶς* fünfmal, aber 2 10 *διάβολος*, *δοῦλος* steht in dem allgemeineren Sinn von Knechten Gottes überhaupt nur 2 20 19 5 22 3. Ferner mögen gleich hier einige besondre Sprachbeziehungen zu den drei folgenden Capiteln hervorgehoben werden: *βασιλείαν ἱερεῖς* 1 6 5 10, *θάνατος καὶ Ἅιδης* 1 18 6 8 (20 13f.), *γενέσθαι μετὰ ταῦτα* 1 19 4 1, *ἐν πνεύματι* 1 10 4 2 (21 10), die Wendungen mit *ἄξιος* 3 4 4 11 5 2. 4. 9. 12 (16 6), *ἅγιος* von Christus 3 7, von Gott 4 8 6 10, *ἱμάτιον* 3 4. 5. 18 4 4 16 15 (19 13. 16) (hingegen *στολή* 6 11 7 9. 13. 14 bis, der Gebrauch dieser Worte scheint regellos zu schwanken). *ἐν μέσῳ* 1 13 2 1. 7 4 6 5 6 bis 6 6 (22 2), dagegen *ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου* 7 17. Beachte ferner die Wendungen *ὁ ἐχων τὸ πρόσωπον* 4 7, verglichen mit 2 18 *ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμούς*; *ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα* (1 20 4 1); *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* 1 10 4 2; *ἡμῖν ἑκάστῳ* 2 23, 5 8 *ἔχοντες ἕκαστος*

[1]) Anders 2 5 *μνημόνευε — μετανόησον — ποίησον*, 3 11 *κράτει*, 2 25 *κρατήσατε*.

[2]) Demgemäss ist 2 13 auch wahrscheinlich *ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός* zu lesen und *πιστός* als Attribut aufzufassen, gegen AC 14. 92 b (*ὁ πιστός μου*); ferner vielleicht 1 16 *ἐν τῇ δεξιᾷ* (> *χειρί*).

κιθάραν, 6 11 *αὐτοῖς ἑκαστῳ (ἐδόθη στολή.* (Beachte noch die Fortlassung der Copula (1 16 (20) 2 13 4 3. 5. 6. 7. 5 2. 13. 6 2). — Besonders bemerkenswert sind die Berührungen zwischen den ersten drei Capiteln und den lose eingestreuten kleinen Sätzen (12 10—11. 17 13 10 14 13 16 15 21 7) und sonstigen Stellen (15 1—4? 22), die man mit einiger Sicherheit dem Apokalyptiker letzter Hand zuweisen kann. Hier vergleiche man, was oben S. 275 über die Berührungen der Briefschlüsse mit späteren Partieen des Buches gesagt ist. Ferner beachte den Gebrauch von *νικᾶν* in den Briefschlüssen und (5 5 6 2) 12 11 15 2 21 7, *ἀγαπᾶν* (*ἀγάπη*) 1 5 2 4. 19 3 9 12 11 (20 9), die Erwähnung des Blutes Christi 1 5 5 9 7 14 12 11, *ὑπομονή* 1 9 2 2 2 19 13 10 14 12, *κόπος* (*κοπιᾶν*) 2 2. 3 14 13, *πίστις* 2 13. 19 13 10 14 12, *γρηγορεῖν* 3 2. 3 16 15, *τηρεῖν* 1 3 2 26 3 3. 8. 10 bis 12 17 14 12 16 15 22 7. 9, *ὡς κλέπτης* 3 3 16 15, *ὀνόματα* 3 4 11 13, *προσκυνεῖν ἐνώπιον* 3 9 15 4 22 8, *γυμνός* 3 17 16 15 (17 16)[1]).

Es lässt sich im ganzen wenig aus dem vorgelegten Thatbestand schliessen. Die Sprachbesonderheiten, die man beobachten kann, sind nicht ausreichend, um auf eine besondre Quelle für diese Capitel schliessen zu lassen, besonders wenn man bedenkt, dass in ihnen Briefe und keine apokalyptische Erzählung vorliegt. Wenn sich etwas konstatieren liesse, so wäre es dies, dass die Capitel von derselben Hand stammen, welche die Apk als ganzes schrieb.

5) Beziehungen der ersten drei Capitel zur altchristlichen Litteratur. Zu 3 20 ist bereits Henoch 62 14 (wahrscheinlich eine christliche Interpolation) verglichen. An die synoptische Sprache erinnern sehr viele Wendungen. Die Ermahnung zum Wachen, die Verheissung der weissen Kleider, des himmlischen Mahls, das Kommen des Herrn wie das des Diebes in der Nacht; direkte Berührungen liegen vor 1 7f. 3 5 3 20f. (vgl. zu 3 20 *ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν* noch Mk 13 29 Mt 24 33). Es scheint jedoch, als wenn der Apokalyptiker noch eine vor unsern Synoptikern liegende Quelle benutzt hat. Am nächsten kommt er teilweise dem Lk. Ferner scheinen unter den paulinischen Briefen Kol (cf. mit 1 18 3 14 Kol 1 15. 18 I Kor 15 20) und I Th (cf. 2 2 und I Th 1 3; 3 3 I Th 5 2 Sp 505ff.) benutzt zu sein (vgl. noch 3 19 mit Hebr 12 5f. Vlt.). Beachtenswerte Parallelen finden sich zu Jak. Beachte die Wendungen *στέφανος τῆς ζωῆς* Jak 1 12, die Hervorhebung der *πειρασμοί*, Jak 5 8 *ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν*, den Begriff *νεκρός* Apk 3 1 Jak 2 17, die energische

[1]) Beachte an Unterschieden *περιεζωσμένος πρὸς τοῖς μασθοῖς* 1 13, 15 6 *περὶ τὰ στήθη; κτίσις* 3 14, *κτίσμα* 5 13 8 9.

Betonung der ἔργα (Sp 521). Eine litterarische Beziehung beweisen alle diese Beobachtungen nicht. Zu II Pt und Jud besteht auch nach Sp. keine andre Beziehung als die Benennung der Irrlehrer mit dem Namen Bileams. Zu erwähnen sind endlich noch die Beziehungen zu IPt. Eine Gedankenparallele liegt unstreitig 1 5f. 5 9f. (7 15) cf. IPt 1 18f. 2 9 vor. Die Doxologie 1 6 findet sich wörtlich IPt 4 11: ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ferner sind zu vergleichen die Ausdrücke IPt 5 4 τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον (2 10), IPt 2 16 δοῦλοι θεοῦ, IPt 2 9 βασιλεῖον ἱεράτευμα, die Zurückführung der Verfolgungen auf den Teufel IPt 5 8f.[1]). Die Berührungen sind in der That auffällig, und weisen wenigstens darauf mit Bestimmtheit hin, dass die Sendschreiben der Apk und IPt in derselben geschichtlichen Situation, dem Beginn des Kampfes zwischen römischem Staat und Christentum, geschrieben sind.

6) Specielle Andeutungen für die Zeitbestimmung der Sendschreiben. Mit der Angabe 1 9 ist nicht viel anzufangen. Selbst wenn es unzweifelhaft feststände, dass hier das Exil des Johannes auf Patmos gemeint sei, was allerdings wahrscheinlich ist, so variierte doch die Tradition in der Angabe der Zeit dieses Exils. Die älteste und am weitesten verbreitete Tradition (Irenaeus) setzt das Exil allerdings unter Domitian, eine Zeitangabe, mit der alle bisher gemachten Beobachtungen so ziemlich im Einklang sind. — Ein zweites und besseres Indicium ist die sicher bezeugte Nachricht, dass Laodicea $^{60}/_{61}$ in einem Erdbeben zerstört wurde. Dies Erdbeben war nach der Schilderung des Tacitus ein so bedeutendes Ereignis, dass man seine Erwähnung in dem Sendschreiben erwarten sollte. Eine solche Anspielung auf diesen Vorfall liegt nun aber 3 17 nicht vor (s. den Kommentar). Dann aber bleibt kaum etwas andres übrig, als entweder mit Sp. die Briefe vor 60 anzusetzen, oder mit ihnen eine geraume Zeit, etwa ein Menschenalter hinunterzugehen. Alle bisherigen Erwägungen drängen zu dem letzteren und so führt uns auch diese Beobachtung in die Zeit Domitians hinab. — Noch weiter mit dem Ansatz der Sendschreiben (mit Vlt.) hinunterzugehen liegt m. E. wenigstens in diesen selbst kein zwingender Grund vor.

7) Nach alledem können wir uns an die kritische Lösung des Problems machen, das die Sendschreiben uns stellen: In welchem litterarischen Verhältnis stehen diese zu den übrigen von ihnen völlig verschiedenen Partieen des Buches? Eines

[1]) vgl. hier noch IPt 5 13: die Bezeichnung Roms als Babels, καταβολὴ κόσμου 13 8 17 8 IPt 1 20. Vlt. 121.

scheint jedenfalls festzustehen: Für sich allein haben diese Capitel niemals existiert, sie haben nur Sinn als Einleitung zu längeren apokalyptischen Ausführungen. Es hat auch nur P. Schmidt versucht, in diesen Capiteln eine selbständige Quelle zu finden. Fast alle Kritiker sehen daher — mit einziger Ausnahme Sp.'s — in diesen Briefen den spätesten Bestandteil der Apk. Dieser Ansicht haftet nun eine Schwierigkeit an. Gewöhnlich nämlich identificiert man dann den Schreiber der ersten Capitel mit dem letzten Redaktor oder Ueberarbeiter, dessen Arbeit man sich sonst möglichst mechanisch und nichtssagend vorzustellen pflegt. Und dann bleibt eben die Frage offen: Wie kommt es, dass der geistesmächtige Schriftsteller, der Cap. 1—3 schreiben konnte, sich nachher damit begnügte, Quellen zu kompilieren (Erbes, Weyland), oder in eine schon vorhandene Apk dürftige Zusätze einzuarbeiten (Vlt., Vischer, Pfleiderer)? — Treffend hat Sabatier p. 10 dies Problem zusammengefasst: le rédacteur chrétien n'est pas un simple littérateur . . . ce Jean qui écrit aux sept églises d'Asie . . . veut faire oeuvre apostolique ou moins oeuvre pastorale directe, et dès lors il vient difficile d'admettre, qu'un apôtre ou un pasteur d'âmes se soit borné à un simple rôle d'éditeur et d'annotateur. — Hat man sich einmal in dieser Schärfe dies Problem gestellt, so ist auch die Lösung (mit Wzs., Sabat, Schoen) gegeben. Allerdings stammen die ersten drei Capitel der Apk von letzter Hand. Aber wir dürfen uns dann auch den Schriftsteller derselben nicht in den späteren Partieen als simplen Redaktor denken, sondern als selbstthätigen Schriftsteller, der allerdings apokalyptische Quellen und Fragmente mündlicher und schriftlicher Tradition in reichem Masse verwandte, aber doch so, dass er selbstthätig und frei mit seinem Stoff schaltete und aus den verschiedenen Elementen ein neues Ganze schuf, das den Stempel seines Geistes trägt. Das wird die einfachste Lösung des Problems sein. — Mit Sp.'s singulärem Versuch, Cap. 1—3 mit 4—6 zu verbinden und in dieser Partie eine christliche Urapokalypse nachzuweisen, werden wir uns am Ende von Cap. 6 auseinandersetzen.

Cap. IV—VIII 1. Die Siebensiegelvision.

Cap. IV.

4 1. μετὰ ταῦτα εἶδον[1]) καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη

[1]) ℵAQ 7. 14. 81. 92 ιδον; Rel. ειδον.

ἐν τῷ οὐρανῷ. Der Ausdruck μετὰ ταῦτα εἶδον führt jedesmal eine neue und besonders wichtige Offenbarung ein 7 1. 9 15 5 18 1 19 1 (Dstd.), kleinere Abschnitte werden durch ein einfaches καὶ εἶδον eingeleitet. Auch Ausleger, die nicht daran denken, Quellen in der Apk zu sondern, empfinden hier eine Schwierigkeit und nehmen an, dass zwischen 3 22 und 4 1 ein Zeitraum liegt, in dem Johannes sich im gewöhnlichen Bewusstsein und nicht in der Ekstase befunden habe (Areth., Bengel, Grot., Calov., Hgstb.). Jedenfalls liegt die Schwierigkeit nicht hier, sondern erst in V. 2. Darin liegt ferner kein Widerspruch zum Vorhergehenden, dass der Seher erst hier in den Himmel gerufen wird. Denn dass er die Vision 1 10ff. im Himmel gehabt haben muss, Hgstb. Vischer, 77 ist durch nichts bewiesen. Er kann die Erscheinung ebensogut von der Erde aus gesehen haben, Dstd., Pfleid. 324 Sp. 60, Hirscht. Daher ist es überflüssig, an eine im Himmel befindliche Thür zu denken und zu erklären, dass Johannes in einen neuen und höheren Raum im Himmel durch dieselbe eingehen solle. Der Ausdruck θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ setzt die Anschauung voraus, dass der Himmel als festes Gewölbe gedacht wird, und der Seher durch die Thür in den Himmel eintreten soll (Ez 1 1 Mt 3 16 Akt 10 11). καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης[1]) (nachlässig auf σάλπιγγος bezogen, obwohl es nur auf φωνή bezogen werden kann). Die Beziehung auf 1 10 (ἡ φωνὴ ἡ πρώτη) ist deutlich. Die Stimme die der Seher hört ist also dieselbe wie die 1 10 erwähnte, und wenn man diese für die Stimme des Menschensohnes halten muss, so ist also auch hier Christus redend gedacht (Sp., B. Weiss). Immerhin ist es seltsam, dass dieser, der in der Vision als Lamm erst später auftritt, hier schon redet. λέγων[2]) constructio ad sensum auf φωνή bezüglich oder eine Nachahmung des hebräischen לאמר (B. Weiss). ἀνάβα (Schmiedel 13 22) ὧδε (Joh 6 25 20 27) καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. Hier liegt eine deutliche Beziehung zu 1 19 vor, und zugleich werden die beiden Abschnitte Cap. 2 und 3 und Cap. 4—6 durch diese Angabe in erkennbare Beziehung zu einander gesetzt. Die Ueberleitung ist eine völlig ungezwungene. Auf das ἅ εἰσιν (1 19) Cap. 2 und 3, folgt das, was darauf geschehen soll. Eine kritische Schwierigkeit liegt

[1]) ℵ Pr. λαλουσαν.

[2]) Hier wie an andern Stellen von ℵ[c]P Cs. (s. Studien 18) korrigiert.

hier durchaus nicht vor. Schwieriger ist das folgende: 4 2 *εὐθέως*[1]) *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*. Hier erheben fast alle Kritiker seit Vischer ihre Bedenken. Man findet hier einen unlösbaren Widerspruch mit 1 10. Sp., der den Zusammenhang von 1—3 und 4—6 wahren möchte, konjiciert daher *ἐφερόμην* und übersetzt *πνεύματι* durch Wind (sogleich wurde ich vom Winde fortgetragen) unter Berufung auf Hen 71 1. 5 70 1ff. im Vergleich mit 14 8 (dagegen Hirscht 40)[2]). Dieser Versuch wäre doch nur dann statthaft, wenn Sp. für 1—6 ein hebräisches Original annehmen würde. Jedoch ist diese Auskunft Sp.'s nicht einmal nötig, man darf wirklich eine apokalyptische Darstellung nicht gar so genau und gründlich nehmen, dass man sofort an eine solche Beobachtung ein ganzes Centnergewicht von Hypothesen hängt. Der Apokalyptiker hat entweder, namentlich wenn wir annehmen, dass die Apk nicht in einem Zuge geschrieben wurde, nicht mehr daran gedacht, dass er schon einmal von sich erzählt hat, *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, oder er nahm für jeden verständigen Leser es als selbstverständlich an, dass nach Cap. 3 eine gewisse Pause in dem visionären Zustand eingetreten war. Eine ganz ähnliche Schwierigkeit liegt übrigens auch Ez 11 5 (de W.) im Vergleich zum Vorhergehenden (11 1) vor. (Erb. 130f. Hirscht 38, vgl. noch Hen 14 9. 11 39 3). Dass bei der höheren Offenbarung eine weitere, höhere Stufe der Geistesmitteilung nötig gewesen wäre (de W., Dstd., Hilg., ZwTh 1890, 422, vgl. auch B. Weiss), ist allerdings mit keinem Worte angedeutet[3]). — Die Versuche übrigens, in Cap. 4 1 den Anfang einer neuen Apk zu finden, werden noch weiter unten (Exkurs zu Cap. 4 – 6) beleuchtet werden.

καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο (er stand, befand sich Jer 24 1 LXX Joh 2 6 19 29) *καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον*[4]) (s. Abschnitt VII S. 193) *καθήμενος*. — vgl. Ez 10 1. Aus der bei Dstd. citierten längeren Stelle aus den Pirke R. Eliesers, die überhaupt zeigt, wie die Vision Ezechiels variiert wurde, ist der Satz zur Vergleichung heranzuziehen: Schechina vero Dei in medio est, et ipse insidet throno excelso et elevato, et sedes eius alta est et in aere pendet. Zu dem Bilde des

[1]) P. Cs. (Studien 28) heben das Asyndeton auf und lesen *καὶ εὐθέως*.

[2]) Gegen die Konjektur *ἐφερόμην* liesse sich auch einwenden, dass man hier eher den Aor. als das Imperf. erwarten sollte.

[3]) Noch andre Erklärungen versuchen Züllich: Ich war dort entzückungsweise; Hltzm: alsbald war ich im Geiste, d. h. nur noch im Körper auf der Erde.

[4]) P. Cs. verändern in *τοῦ θρονου* (Studien 26).

Sitzenden auf dem Thron vgl. Ez 1 26 Jes 6 1 Dan 7 9 Hen 46 1 (Hltzm.). Zu dem ganzen vergleicht Spitta Ez 1 26. 28 10 1ff. Dan 7 9ff. Hen 14 18ff. 39. 40. 46. Dass der Apok. übrigens den Sitzenden nicht nennt, trägt zur Erhabenheit der Diktion bei. Eichh., Ew. erinnern an die jüdische Scheu den Namen Gottes auszusprechen. 4 3. καὶ ὁ καθήμενος[1]) ὅμοιος ὁράσει (dem Ansehen nach) λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ. vgl. Ez 1 27 καὶ ἰδοὺ ὡς ὄψιν ἠλέκτρου ἀπὸ ὁράσεως ὀσφύος καὶ ἐπάνω. Ez 1 4 ὡς ὅρασις ἠλέκτρου (8 2). Pirke R. Elies. splendor magnificentiae eius sicut Chasmal. Eine mit umfassender Erkenntnis unternommene Untersuchung der symbolischen Bedeutung der Edelsteine in der Zeit der ersten christlichen Jahrhunderte, würde vielleicht auch auf die Auswahl derselben in der Apk schon einiges Licht fallen lassen. Der Sardios (Sardion vgl. 21 20) kommt LXX Ez 28 13 als Uebersetzung für אֹדֶם vor, nach Epiphanius (bei Vitringa) πύρωπός τῷ εἴδει καὶ αἱματοείδης, ein fleischfarbener Edelstein, unser Karneol (Hltzm.). Der »Jaspis« entspricht in LXX Ez 28 13 Ex 28 20 39 13 dem hebräischen יָשְׁפֵה. Man darf kaum an den nicht sehr kostbaren und undurchsichtigen Jaspis denken, vgl. 21 19 ἴασπις τιμιώτατος — κρυσταλλίζων (Dstd.). Vielleicht darf man, weil ein lichtstrahlender Stein anzunehmen ist, an den Diamanten denken. καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος[2]) (nur hier mit zwei Endungen Schmiedel § 11 1) ὁράσει σμαραγδίνῳ. vgl. Ez 1 27f. καὶ τὸ φέγγος αὐτοῦ κύκλῳ ὡς ὅρασις τόξου, ὅταν ᾖ ἐν τῇ νεφέλῃ ἐν ἡμέραις ὑετοῦ. Der Bogen, den der Seher um den Thron Gottes sah, hatte die Gestalt eines Regenbogen, aber nur eine, die smaragdgrüne Färbung.

4 4. [καὶ][3]) κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνοι εἴκοσι τέσσαρες (θρόνους εἴκοσι τέσσαρας)[4]) καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους

---

[1]) και ο καθημενος ℵAPQ 7. 13. 9. 26. 36. 41. 2. 92. g vg. ɔ Pr., Tic.; Rel. om. (Schreibfehler).

[2]) ομοια verbessern 7. 10. 4. 6. 7. 8. 31. 4. 5. 7. 47. 9. 80². 7. 91. 6. 161; dagegen ομοιος AP 1. 6. 7. 11. 2. 30. 6. 79. 80. 1. (28 ομοιοι), während Q Rel. ὁμοίως und nachher ὅρασις σμαραγδίνων lesen, ein andrer Versuch, das schwierige ὅμοιος zu korrigieren.

[3]) και lesen ℵc (ℵ fehlt) AP 1 6. 7. 10. 6. 7. 8. 28. 34. 5. 6. 8. 9. 47. 8. 9. 79. 80. 1. 7. 91. 6. 121. 161 g vg. ℘ arm. aeth. Pr.; και om. Q Rel. ɔ Tic. Es scheint als wenn das Asyndeton die schwierigere Lesart ist, doch kann das και vor κυκλόθεν auch ausgefallen sein.

[4]) θρονους ℵA 34. 5. 121, gegen diese anakolutische Lesart spricht, dass nachher in sämtlichen Handschriften εἴκοσι τέσσαρες gelesen wird; dafür, dass im folgenden der parallele Accusativ πρεσβυτέρους steht.

τοὺς (?) εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους[1]) περιβεβλημένους ἐν[2]) ἱματίοις λευκοῖς· καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς. vgl. zum folgenden Gunkel, Schöpfung und Chaos 302—308. Die Frage wer die 24 Aeltesten sind, hat von jeher den Exegeten grosse Schwierigkeit bereitet. Anklänge in der alttestamentlichen und jüdischen Tradition fand man wenige. Dan 7 10 (cf. 4 14) redet von einem himmlischen Richterkollegium, das mit Gott erscheint. Einen noch bestimmteren Anklang findet man in Jes 24 23 ἔτι βασιλεύσει κύριος ἐκ Σιὼν καὶ εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ „ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων“ δοξασθήσεται. Und diese Parallele liefert in der That für die Erklärung des Ausdrucks einen gewissen Anhalt. Aber damit ist derselbe doch höchstens um eine Instanz weiter zurückverfolgt und nicht erklärt. Auch finden wir in der Apk eine viel reichere Anschauung als in der Jesaiasstelle und deshalb ist jene nicht einzig und allein aus dieser zu erklären. Achten wir daher zunächst darauf wie die πρεσβύτεροι hier gedacht sind, so ist hervorzuheben, dass sie auf Thronen sitzen und Kronen auf dem Haupt haben, sie werden als Könige gedacht, die unmittelbar vor Gottes Thron, vor dem König aller Könige, ihren Platz haben, und ihre Zahl ist vierundzwanzig (Gunkel). — Auf die Frage, welcher Art Wesen diese 24 Aeltesten seien, hat man nun meist geantwortet, dass es verklärte Menschen, Idealgestalten, Repräsentanten der Gemeinde seien, nur die Zahl 24 machte dann noch Schwierigkeiten. Es lag nahe, an die verdoppelte Zwölfzahl zu denken und in den 24 entweder ganz allgemein Vertreter der alt- und neutestamentlichen Gemeinde, oder bestimmter Vertreter der Heiden- und Judenchristen zu sehen (Heinr., Bleek, de W., Weizs. ²617). Bestimmter beziehen Andr., Areth., Hgstb., Ebr., Dstd. auf die 12 Apostel und 12 Patriarchen. — Mit dieser etwas eigentümlichen und im Text durch nichts angedeuteten Erklärung nicht zufrieden[3]), versuchte man (zuerst Vitringa, von neueren Züll., Ew., Hilgf. Einl. 425, Renan 303, Sp., Erb.) bei der Erklärung der Aeltesten auszugehen von den 24 Priesterklassen (I Chr 26. 24 7— 18 Jos. Antiq. VII 14 7. Vita 1). Sp. hob hervor, dass der Dienst der

---

[1]) ℵ > επι — τεσσαρας; A 17. 8. 9. επι τους εικοσι τεσσαρας θρονους πρεσβυτ. Das zweite τους lassen aus P 1. 2. 4. 6. 9. 11. 36. 8. 40. 2. 80. 1. 161. Danach haben Q Rel. (s. den Text) wahrscheinlich das Richtige; über den beachtenswerten Gebrauch des Artikels s. o. S. 202.

[2]) > εν AP 28. 79. 80 (Studien 27).

[3]) Grotius deutete auf die Aeltesten der Gemeinde in Jerusalem, blieb aber den Nachweis der Zahl schuldig.

Aeltesten ja auch hier der priesterliche Dienst der Anbetung sei 4 10 5 11. Er meinte, dass auch die Kronen (?), Throne (?) und weissen Kleider zur Annahme des priesterlichen Charakters der *πρεσβύτεροι* passten, und hob hervor, dass die Vorsitzenden der Priesterklassen Fürsten שָׂרִים, Häupter רָאשִׁים und Aelteste hiessen (Schürer II 185f. Taanith IV 2. Sukka V 6—8). Auch diese Parallele scheint jedoch die Schwierigkeit nicht zu heben und den königlichen Charakter der Presbyter unerklärt zu lassen. Doch führten die eindringenden Bemerkungen Sp.'s noch weiter. Sp. behauptete, dass man in diesen ständigen Beisassen der göttlichen Herrlichkeit keine verklärten Menschen zu erblicken habe, sondern Engel. Von vornherein scheint das grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Denn wie sollten Menschen zu dieser exceptionellen Stellung vor Gottes Thron kommen? mit dem Gerede von »Repräsentanten der irdischen Gemeinde« wird man doch der plastischen Vorstellungsweise der Apk nicht gerecht. Auch redet der Seher ja 7 13 den einen der *πρεσβύτεροι* mit *κύριε* an. Ferner beriet Sp. sich auf Tanchuma fol. 52 6 zu Dan 7 9 (vgl. fol. 48 1) tempore futuro Deus sedebit, et angeli dabunt sellas magnatibus Israelis et illi sedent. Et Deus sedet cum senioribus tamquam princeps senatus et judicabunt gentiles, — indem er diese Stelle mit Recht so verstand, dass die erwähnten Engel beim jüngsten Gericht, aber auch erst dann, ihre Sitze den Frommen einräumen werden. Auch sonst findet sich wohl die Idee, dass die Gläubigen oder hervorragende Vertreter derselben (Mt 19 28) beim jüngsten Gericht vor Gott thronen werden, aber niemals die Vorstellung, dass sie jetzt schon diesen Platz einnehmen. Die Engel, die er in den Aeltesten fand, identificierte dann Sp. 276 mit den *θρόνοι*. An diesem Punkt nun scheinen uns Gunkels Untersuchungen zum erwünschten Ziel zu führen. Auch für G. steht es fest, dass man in den Presbytern überirdische Geisteswesen und nicht irgendwelche irdische Repräsentanten zu sehen habe. Vor allem aber legte er Gewicht darauf[1]), dass der Apokalyptiker sich die Gestalten der 24 Aeltesten nicht erdacht habe, auch nicht unter Anlehnung an diese oder jene doch fernabliegende alttestamentliche Vorstellung, sondern dass er in diesem Gemälde einfach eine apokalyptische Tradition übernimmt[2]).

---

[1]) Der Gedanke findet sich auch schon bei Sp. 276.

[2]) Daher ist eben auch wahrscheinlich *καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους „τοὺς" εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους* zu lesen und dann das *εἴκοσι τέσσαρας* als Attribut zu *πρεσβυτέρους* zu ziehen. »Die« 24 Aeltesten führt der Apokalyptiker dann als bekannte Grössen ein.

Da Gunkel nun auch sonst Spuren babylonischer Tradition in diesem Abschnitt zu finden meint (die vier Tiere, die sieben Fackeln etc.), so sucht er auch für dieses Bild in babylonischer Mythologie seine Erklärung. Er findet in ihm die 24 babylonischen Sterngötter des Tierkreises und citiert für diese Anschauung Diodorus Siculus ed. Bekker II 31 *μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἴκοσιν καὶ τέτταρας ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρεσι, τοὺς δὲ ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασίν καὶ τούτων τοὺς μὲν ὁρωμένους τῶν ζώντων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς δὲ ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὅλων προσαγορεύουσιν*[1]). Diese Kombination Gunkels ist kühn, aber sie scheint mir durch folgende Stellen noch um einen Grad glaublicher gemacht werden zu können. In dem neuentdeckten Buch der Geheimnisse Henochs 41 heisst es: and they brought before my face the elders and the rulers of the orders of the stars. Hier haben wir einen zweiten Beweis, dafür dass (irgendwelche) hohe Sternengeister *πρεσβύτεροι* genannt wurden, eine neue Bestätigung für Sp.'s wie für Gunkels Ausführungen. Eine interessante Vorstellung von den 24 Aeltesten findet sich ferner im Judicium Petri (Hilgenfeld Nov. Test. 102f.) *εἴκοσι γὰρ καὶ τέσσαρές εἰσι πρεσβύτεροι, δώδεκα ἐκ δεξιῶν καὶ δώδεκα ἐξ εὐωνύμου . . . . οἱ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν δεχόμενοι ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων τὰς φιάλας προσφέρουσι τῷ δεσπότῃ, οἱ δὲ ἐξ ἀριστερῶν ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων.* Hier liegt jedenfalls noch eine gegenüber der Apk selbständige Anschauung vor, deutlich wird es auch hier, dass die Aeltesten als Engel zu denken sind, und sehr beachtenswert ist endlich ihre Einteilung in 2×12 und ihre Stellung zur Rechten und zur Linken Gottes[2]) (s. o.). — Der Apokalyptiker nahm also wahrscheinlich ein uraltes traditionelles Bild einfach herüber. Dass er es nur noch halb verstanden hat, beweist, dass er den Aeltesten zugleich priesterliche Funktionen verlieh. Man war eben von altersher in weiten Kreisen gewohnt, sich Gottes majestätische Herrlichkeit und seinen Hofstaat unter diesem Bilde vorzustellen, und darüber was die *πρεσβύτεροι* ursprünglich bedeuteten, hat man sicher nicht mehr nachgedacht.

---

[1]) Daraus, dass in der Apk die 24 Aeltesten versammelt sind, schliesst Gunkel, dass es sich hier um ein Gericht über Lebende und Tote handle 308. Das ist allzu kühn. Um ein Gericht handelt es sich hier noch gar nicht, sondern um die Offenbarung, die der Seher bekommen soll.

[2]) vgl. dazu übrigens die Acta der Perpetua und Felicitas cap. 12 et in dextra et in sinistra seniores viginti quattuor.

4 5. *καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί* (in dieser Reihenfolge auch 11 19 16 18, 8 5 *βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαί*). cf. Exod 19 6 *ἐγίνοντο φωναὶ καὶ βρονταί*. Dan 7 9 Hen 14 9. Bei den »Stimmen« ist an das Brausen und Tosen, das im Gewitter neben Blitz und Donner einhergeht zu denken (Dstd. Ps 29. 17 14 49 3 95 9). *καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου*[1]), *αἵ εἰσιν*[2]) *τὰ*[3]) *ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ*. cf. Apk. Baruch 21 6 flammae et ignis, quae stant in circuitu throni. Es ist grundlos, mit Sp. den Relativsatz zu streichen, und überdies für die Erklärung belanglos. Die sieben Fackeln können kaum anders gedeutet werden, als auf die sieben Gottesgeister. Es liegt hier genau dieselbe Anschauung vor, wie 1 4 (1 12f.) 1 16 (1 20) 3 1 5 6. Hinsichtlich der in der Apk sich findenden verschiedenen Anschauungen dieser Art s. die Erklärung zu 1 4. Zu dem Bilde, das hier vorliegt, dem der brennenden Fackeln vor dem Thron Gottes, mag übrigens der Apokalyptiker durch Dan 7 10 veranlasst sein (*ποταμὸς πυρὸς ἕλκων καὶ ἐξεπορεύετο κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ*. cf. Hen 14 9). Zu vergleichen ist auch noch Ez 1 13 *ὡς ὄψις λαμπάδων συστρεφομένων ἀναμέσον τῶν ζώων καὶ φέγγος τοῦ πυρὸς καὶ ἐκ τοῦ πυρὸς ἐξεπορεύετο ἀστραπή*. Ein Grund, den ganzen Vers wegzulassen, ist durchaus nicht vorhanden (eine kritische Schwierigkeit wird bei 5 6 besprochen werden).

4 6. *καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς*[4]) *θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ*. Hier liegt, wie es scheint, wieder eine fragmentarische und archaistische Anschauung vor. Die Parallelen, die zunächst heranzuziehen wären, jedoch diese Vorstellung nicht decken, wären wohl Ex 24 10 *ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαριότητι* und Ez 1 22 *ὡς ὅρασις κρυστάλλου* vgl. Ez 1 25f., Hltzm. zieht hier noch Hen 14 9f. heran, eine Parallele, die noch weiter abliegt. (de W.). Eine Parallele in der Apk selbst, die aber die Sachlage noch dunkler macht, ist 15 1ff. gegeben (s. den Kommentar). Dstd. zieht mit Unrecht den Lebensstrom 22 1 zur

---

[1]) > *αυτου* nach ℵAP 1. 18. 27. 36. 8. 40. 80. 1. 91 g vg. p arm. aeth. Pr. Tic.

[2]) *α εισιν* ℵ^{c}P 1. 3. 6. 81. 94 (A *α εστιν*, ℵ fehlt) Pr. faculae qui sunt spiritus (s. über den Sprachgebrauch der Apk Abschn. VII. S. 192).

[3]) Mit ℵ^{c}AP 1. 14. 28. 33. 6. 8. 79. 80. 1. 91? 2. 161; > *τα* Q Rel.

[4]) > 1. 80. 94. 161. Pr.; s. Studien 34, Pr. hat an vielen Stellen das *ὡς* fortgelassen.

Erklärung heran. An das eherne Meer in Tempel dachte Alcasar. Ew. sah unter Berufung auf Koran Sure 27 44 in dem krystallenen Meer nur den blankgetäfelten Fussboden. Auch die Rabbinen verglichen den Glanz des Fussbodens im Tempel mit dem des Krystalls Wtst., Harenb., Züll. — Die nächste Parallele, die in Betracht kommt, ist die nun erst aufgedeckte in dem Buch der Geheimnisse Henochs 33. Dort sieht der Seher im ersten Himmel über dem Aether ein sehr grosses Meer, grösser als das irdische Meer. Nach Testam XII Patr. Levi 2 liegt dies Meer zwischen dem ersten und zweiten Himmel. Es handelt sich also wohl hier um naive Naturanschauungen, es ist das Wasser über der Himmelsfeste, das hier schliesslich im Himmel erscheint. X hält diesen Vers grundlos für eine Herübernahme aus 15 4, das umgekehrte Verfahren schlägt Sp. vor.

καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν. Die Erklärung des Ausdrucks »inmitten und ringsum von dem Thron« bereitet grosse Schwierigkeit. Am zusagendsten ist die Erklärung, dass die Tiere sich in der Mitte je einer Seite befunden hätten, (also in der Mitte und doch rund um den Thron, so dass an jeder Seite je eines herausschaut) Züll., Dstd., de W. Andere Ausleger helfen sich so, dass sie das *ἐν μέσῳ* nicht ganz wörtlich nehmen. Während Donner und Blitz aus dem Thron hervorkommen, und die sieben Fackeln vor dem Thron sich befinden, stehen die Tiere mehr nach der Mitte des Thrones zu (vgl. Sp. 280). Ewald II konjicierte; *καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων καὶ κύκλῳ* etc. Ez 1 5 hat nur *καὶ ἐν τῷ μέσῳ* und bemerkenswert ist, dass 28. 9. 30. 98 harl p arm. zoh. Tic. *καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου* fortlassen. Es läge also möglicherweise hier eine Glosse vor. Dass die Tiere mit dem Haupte nach dem Throne zuständen (Dstd.), ist eine geschmacklose Vorstellung und keineswegs daraus zu erschliessen. dass der Seher bemerkt, sie hätten hinten und vorne Augen (vgl. Ez 1 18). 4 7. *καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων*[1] *τὸ*[2] *πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου*[3]

[1]) c. AQ 7. 28. 30. 2. 3. 4. 6?, Rel. *εχον.*

[2]) Der Artikel mit ℵAP 1. 10. 7. 28. 33. 4. 5. 6. 7. 8. 49. 51. 79. 80. 1. 92. 6.

[3]) c. A 11. 3. 36 vg. Pr. (faciem quasi humanam); p Cs. Tic. *ως ανθρωπος*, Q Rel. *ως ανθρωπου*, ein doppelter Korrekturversuch (Studien S. 3), (ℵ *ως ομοιον ανθρωπου*, 35 *ομοιον ανθρωπου*, Vict. faciem similem homini, 9 animal simile homini).

καὶ τὸ τέταρτον ζῶον[1] ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ. Bei Ezechiel ist jedes der vier ζῶα als eine vierköpfige Gestalt gedacht, hier liegt die einfachere und ruhigere Vorstellung vor. Die Reihenfolge der Köpfe ist dort ἄνθρωπος, λέων, μόσχος, ἀετός[2]). — μόσχος ist (vgl. Ex 21 37 (LXX 22 1) Lev 22 23 Ez 1 10) Uebersetzung für שׁוֹר, Ex 29 10 פַּר, Ex 32 4 עֵגֶל, Gen 12 16 בָּקָר, demgemäss nicht immer mit Kalb, hier jedenfalls mit Rind (Ochse) zu übersetzen (Dstd.) Ob das dritte Tier auch sonst Menschengestalt hat, ist mit Sicherheit nicht zu sagen, das vierte scheint fliegend gedacht zu sein. Die Frage, woher letzthin die Idee der Cheruben stammt (vgl. Gunkel 131 A. 1), können wir hier ununtersucht lassen, da die Apk sich so eng an Ez. anlehnt, dass wir ausser Ez 1 keine weiteren Hülfsmittel zur Erläuterung der hier vorliegenden Vorstellungen gebrauchen. 4 8. καὶ τὰ[3] τέσσερα ζῶα ἓν καθ' ἓν [αὐτῶν][4] ἔχων[5]) (eine kühne constructio ad sensum) ἀνὰ πτέρυγας ἓξ (Joh 2 6). Hier liegt eine Kombination der Gestalten des Ezechiel mit den Seraphen des Jesaias (6 2) vor. Die ursprüngliche Bedeutung der Seraphen und Cheruben (über welche Dstd. ausführlich orientiert) ist übrigens in der späteren jüdischen Zeit gänzlich verloren gegangen, wie Sp. mit Recht betont. Sie gelten hier als Engel neben anderen. Folgende Stellen aus dem Henoch-Buch beweisen das; 61 10f. es wird rufen das Heer Gottes, die Cherubim und Seraphim und Ophanim (also auch die Räder des Cherubwagens sind hier Engelwesen geworden), und alle Engel der Gewalt und alle Herrschaften (ἐξουσίαι, κυριότητες); 71 6f. und ringsumher waren Seraphim, Cherubim und Ophanim; das sind die, welche nicht schlafen und den Thron seiner Herrlichkeit bewachen. Wenn es 40 2 heisst:

---

[1]) c. ℵAP 1. 2. 7. 13. 6. 7. 8. 28. 36. 7. 8. 9. 40. 9. 91. 6 vg. b p g Pr., Rel. >

[2]) An diese Ordnung scheint sich zunächst die Deutung der ζῶα auf die vier Evangelisten angelehnt zu haben. Dass Markus und Johannes bald den Löwen und bald den Adler bekommen, beruht auf der verschiedenen Anordnung der Evangelien Mt Mk Lk Joh oder Mt Joh Lk Mk, wenn dagegen Augustin Mt den Löwen zuwies, so mag er sich an die Reihenfolge der Apk gehalten haben.

[3]) > Q 1. 8. 32. 8. 47. 8. 50. 80. 1. 97. 8. 161.

[4]) c. AP 2. 7. 10. 1. 2. 6. 7. 8. 30. 2. 4. 5. 6. 7. 9. 40. 9. 51. 79. (80) 1. 7. 91. 6. 121. 161 arm. p g vg. Tic.; > αυτων Q Rel. Pr.; εν εκαστον αυτων ℵ 38.

[5]) c. A 1. 2. 7. 13. 6. 30. 2. 6. 9. 87. 92. 3. 8; εχον Q Rel., ειχον ℵ 6? 92 mg. g vg Pr. (28 εχει, 9 εσχον); εχοντα p 38. 50, sämtlich Verbesserungsversuche, von denen ειχον auf Grund von εχον entstanden ist.

und auf den vier Seiten des Herrn der Geister (*κύκλῳ τοῦ θρόνου*) erblickte ich vier Gesichter verschieden von denen, welche dastanden, und dann die vier Erzengel genannt werden, so werden diese hier mit den Cheruben identificiert (cf. Hen 14 11. 18, eine andere Vorstellung scheint 20 7 vorzuliegen). Die Cheruben-Seraphen werden also auch hier als Engel gedacht und zwar die höchsten Engel, welche unmittelbar vor dem Throne Gottes stehen und die Lobgesänge Gottes beginnen und abschliessen. Verfehlt ist dagegen die gewöhnliche Erklärung (Dstd., Hltzm.), dass die Cherubim Repräsentanten der irdischen Schöpfung seien. Diese Repräsentanten-Vorstellung ist überhaupt von vornherein als zu modern verdächtig und mit Recht macht Sp. dagegen geltend, dass 5 13 die irdische Schöpfung ausdrücklich als lobpreisend neben den Cheruben eingeführt werde. *κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν.* Da wir das vorhergehende *ἔχων* kaum dem ganzen Sprachgebrauch der Apk nach als wirkliches Particip nehmen können, sondern als verbum finitum mit fehlender Copula auffassen müssen, so haben wir hier ein störendes Asyndeton. Ausserdem ist *κυκλόθεν* und *ἔσωθεν* ein sehr wenig passender Gegensatz. (Gewöhnlich erklärt man ringsum und auf der Innenseite der Flügel.) Beachtenswert bleibt daher, dass Pr. übersetzt . . . per circuitum et erant plena oculis ante se et retro, ebenso Vict. habentes alas senas in circuitu et oculos intus et foris[1]), also den griechischen Text *κυκλόθεν καὶ ἔξωθεν καὶ ἔσωθεν* voraussetzt, der sich bei Q 12 al.[2] (Tisch) in der That findet, während 14. 92 txt. *κυκλόθεν, ἔξωθεν καὶ ἔσωθεν* lesen, 33. 5. 91 statt *ἔσωθεν* wenigstens *ἔξωθεν* haben. Bedenkt man, wie leicht ein *καὶ ἔξωθεν* vor *καὶ ἔσωθεν* ausfallen konnte, so ist der letzteren Lesart entschieden der Vorzug zu geben und also zu übersetzen: Sie hatten je sechs Flügel ringsum, und von Augen sind sie voll aussen und innen. Diese letztere Bemerkung ist nun im Vergleich mit V. 6 keine einfache Wiederholung, sondern es wird besonders bemerkt, dass diese flügelbedeckten Wesen an den Aussenseiten und auch unter den Flügeln Augen hatten (vgl. Ez 10 12) Dstd. *καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν*[2]) *ἡμέρας καὶ νυκτὸς* (Joh 3 2) *λέγοντες* vgl. die oben citierte Stelle Hen 71 6f. und Hen 39 12 Dich preisen die, welche nicht schlafen, sie stehen vor deiner Herrlichkeit, loben und erheben dich, indem

---

[1]) Auch Tic. scheint ebenso gelesen zu haben. In den Homilieen findet sich das Citat: habebant alas senas per circuitum.

[2]) *εξοσαν* ℵ g vg. am. dem. lips 4. 5. Tic. Pr.

sie sprechen: Heilig, heilig ist der Herr der Geister, er füllt die Erde mit Geistern. ἅγιος ἅγιος ἅγιος[1]) κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ (s. o. S. 205) ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1 s 11 17). Der Lobgesang lehnt sich an Jes 6 3 an unter charakteristischer Abweichung. Zu παντοκράτωρ vgl. Am 3 13 4 13. Mit Nachdruck bekommt hier, wie am Anfang der Apk Gott diese feierlichen Attribute. Zu bemerken ist, dass hier das in die Vergangenheit weisende Praedikat ὁ ἦν vorantritt (B. Weiss).

4 9. καὶ ὅταν δώσωσιν[2]) τὰ ζῶα δόξαν (Anerkennung) καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν (Ps 29 1 96 7) τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ[3]) (vgl. oben S. 193) τῷ ζῶντι. (Dt 32 40) εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Wenn ὅταν δώσουσιν gelesen wird, so macht das Futurum grosse Schwierigkeiten, einige Ausleger erklären als Fut. (de W.), andre schreiben dem Tempus frequentative Bedeutung zu (jedesmal wenn, so oft Vitr., Beng., Hgstb., Dstd.). Alle Schwierigkeiten lösen sich, wenn man δώσωσιν liest, und dies als einen ungewöhnlichen Conj. Aor. fasst (s. o. Abschnitt VII. S. 199). 4 10. πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (V. 9). Beachte die weitschweifige Art der Wiederholung der Schilderung in V. 9. καὶ βαλοῦσιν[4]) τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου. Wtst. macht auf Tacit. Annal. XV 28 aufmerksam: ad quam (effigiem Neronis) progressus Tiridates sublatum capite diadema imagini subjecit. λέγοντες· ἄξιος εἶ ὁ[5]) κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν[6]). Ueber den Nominativ an Stelle des Vocativ s. o. S. 191. λαβεῖν τὴν δόξαν (Anerkennung, Preis) καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν. Gott hat das Recht, das was sein ist, Preis, Ehre und »Macht«, auch sich zu eigen zu nehmen (Dstd.) ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέ-

---

[1]) *αγιος* dreimal ℵcAP 1. 7. 8. 13. 4. 6. 26. 8. 31. 6. 7. 9. 47. 80. 1. 90. 2. 4. 5. 161 g vg. ℘ ↄ arm. aeth. Pr., Vict.; Q Bel. neunmal, ℵ 29 achtmal.

[2]) *δωσωσιν* ℵQ 7. 12. 4. 6. 32.[2] 9. 81. 92, *δωσουσιν* AP 1. 18. 28. 32[1]. 3. 4. 6. 8. 79. 80. 161, Bel. *δωσιν*.

[3]) Nur mit ℵA Studien 26, s. u. S. 193.

[4]) *βαλλουσι* ℵQ 1. 12. 7. 28. 30. 2. 6. 49. 80. 1. 7. 92 mg., wohl ein einfacher Schreibfehler.

[5]) *κυριε ο θεος ημων* P 1. 7. 14? 6. 28. 36. 8. 9. 47. 79. 80. 1 g fu cle dem. tol. ℘ Pr., ℵ 31 *κυριε ο κυριος κ. ο. θ. η.*

[6]) Q. Rel. ↄ arm. + *ο αγιος*; > ℵAP 1. 7. 16. 28. 36. 8. 9. 47. 80. 1 g vg. ℘ Pr.

λημά σου (Vermeidung des Dat. medialis s. o. S. 191 und Joh 6 55 Winer 49 c) ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν[1]). Das ἦσαν macht Schwierigkeiten. Es ist nicht zu übersetzen: sie traten ins Dasein (de W.), auch ist ἦσαν nicht gleich ἐγένοντο. Die Vorstellung geht auf den Moment der Schöpfung mit lebendiger Anschaulichkeit zurück (vgl. das ἔκτισας vorher), da waren alle Dinge, die vorher nicht waren (Dstd.). In ungeregelter Darstellung wird dann nachträglich das Moment, auf dem das ἦσαν beruht, hinzugefügt: sie wurden geschaffen.

Cap. V.

5, 1. καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν[2]) κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά. Gott hält das Buch auf der offenen Hand, nicht in der Hand (daher ἐπί c. Accus. cf. Ez 2 9). Nach unsrer Stelle ist das Buch drinnen und draussen beschrieben, nach Ez 2 10 vorne und hinten. Denn bei Ez handelt es sich um eine aufgerollte Rolle (ἀνείλησεν αὐτήν), hier um ein verschlossenes Buche resp. Buchrolle, die wir auch hier annehmen müssen, da das ἔξωθεν γεγραμμένον bei einem wirklichen Buch eine sonderbare Vorstellung ist. Bei einer verschlossenen Buchrolle konnte der Seher dennoch sehen, dass sie aussen beschrieben sei. Dass sie es inwendig war, verstand sich dann von selbst (zum ὀπισθόγραφον vergleicht Dstd. Lucian Vitar. Auctio 9, Plin. Lib. III 5; a tergo Juvenal Sat. I 6, in aversa charta Martial VIII 22). Ueber die hier vorliegende Vorstellung des Buches vgl. das zu 3 5 bemerkte; hier handelt es sich nicht um ein Gerichtsbuch, sondern um das Buch, in dem die Schicksale der Welt verzeichnet sind. Parallelen zu der Versiegelung des Buches finden sich Jes 29 11 (οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου τοῦ ἐσφραγισμένου τούτου und Dan 8 26 12 4. 9, dagegen nicht in der Ezechielstelle. Die symbolische Bedeutung der Versiegelung bedarf keiner Erklärung. Schwieriger ist es, wie man sich das Buch und die Siegel des näheren vorzustellen habe. Die Anschauung Hofmanns, dass der Inhalt des Buches erst nach

---

[1]) Die Handschriften korrigieren in verschiedener Weise: P Cs. εἰσιν; Q 14. 38. 51 ουκ ησαν; nur εκτισθησαν 36 Pr., nur ησαν A.

[2]) Die Varianten εμπροσθεν και οπισθεν ℵ Or., εσωθεν και οπισθεν A 1. 14 ɔ, Cypr. Cassiod. (retro) scheinen Konformationen nach LXX Ez 2 10 εμπροσθεν και τα οπισω; den Text lesen PQ Rel. g vg. p arm. aeth. Hipp. Pr. Vict. Tic. (Orig. Philoc.)

der vollständigen Entsiegelung zu Tage käme, also erst 8 1, so dass derselbe in der σιγή bestände, ist jedenfalls abzuweisen. Es ist vielmehr der Inhalt des Buches in den Ereignissen, welche die sieben Siegel bringen, zu suchen, so dass jedes Siegel einen Teil bringt. Dann aber wird die Vorstellung zu acceptieren sein (Grotius, Spitta), dass das Buch aus sieben einzelnen Membranen bestand, von denen ein jedes wieder sein Siegel gehabt hätte. Dagegen spräche dann allerdings, dass der Seher unter diesen Umständen nicht alle sieben Siegel zugleich hätte sehen können. Daher nehmen Corn. a Lap., de W. in dem aufgerollten Buche mehrere Schnüre an, durch welche die einzelnen Abteilungen zusammengehalten werden und denken sich an diese erst die Siegel befestigt. Schwerlich aber hat sich der Apokalyptiker seine Vorstellung selbst bis ins einzelne plastisch ausgemalt, weshalb Kliefoth, Reuss, Dstd. die ganze Fragestellung überhaupt abweisen. Wenn dann endlich nach der Lösung der Siegel die Ereignisse der Zukunft im Himmel geschehen, so ist hier die Erinnerung an die jüdische Vorstellung, dass alle irdischen Vorgänge im Himmel ihre Vorbilder haben, nicht berechtigt (cf. Maimonides More Nebochim II 6 non facit Deus quicquam, donec illud intuitus fuerit in familia superiori. Wtst. zu 4 1, de W.). Denn es handelt sich hier gar nicht um ein Vorspiel im Himmel, dem dann die eigentlichen Vorgänge auf Erden folgten, sondern um eine Weissagung. Es wäre ganz dasselbe, wenn nun der Seher in dem geöffneten Buche begänne, die zukünftigen Schicksale der Menschen zu lesen. Die Darstellung erhält nur grössere Plastik und Lebendigkeit, dadurch, dass die Ereignisse in Bildern vor das Auge des Sehers treten.

5 2. καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα[1]) φωνῇ μεγάλῃ. Ein starker Engel, weil er mit lautem, durchdringendem Ruf zu rufen hat. τίς ἄξιος[2]) (Joh 1 27 mit ἵνα konstruiert) ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ. Hysteronproteron (de W.). — 5 3 καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο[3]) ἐν τῷ οὐρανῷ[4]) οὐδὲ[5]) ἐπὶ τῆς γῆς

---

[1]) Ueber die Auslassung des ἐν in 𝔓 Cs. Or. s. Studien 27, Pr. (g) lässt bei dieser Wendung das ἐν immer fort 5 2 18 2 19 17 cf. 4 4.

[2]) c. ℵAP 4. 10. 2. 7. 28? 36. 7. 8. 49. 81. 91. 6 aeth. Hipp. Or. εστιν αξιος 1. 19? vg. arm. 𝔠 Tic.; αξιος εστιν Q Rel. g 𝔓 Cypr. Pr.

[3]) Ueber εδυνατο und ηδυνατο s. Studien 19.

[4]) c. ℵAP 1. 2. 4. 10. 7. 8. 9. 28. 33. 6. 7. 4. 7 9. 51. 80. 1. 7. 91. 6? 161 g vg. 𝔓 arm. aeth. Cypr. Vict. Pr. Or.; + ανω Q Rel. 𝔠 vielleicht Konformation nach Exod 20 4 s. o.

[5]) ουδε alle dreimal AP 1. 6. 28. 49. 79. 80. 1. 91. 6, ουδε [1. 2] 7. 16, ουδε [1] 38, ουδε [2] 33 (Studien 30, s. o. S. 201), die übrigen ουτε.

οὐδὲ[1]) ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὐδὲ βλέπειν αὐτό. Das ganze Gebiet der Schöpfung wird nach seinen drei Regionen aufgezählt. Mit den »unter der Erde« befindlichen sind die Hadesbewohner gemeint, nicht die Dämonen (Vitringa). Exod 20₄ ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς sind freilich mit den unter der Erde befindlichen die Meeresbewohner gemeint.

5₄. καὶ ἐγὼ[2]) ἔκλαιον πολὺ (Imperf. der Schilderung), ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὑρέθη [ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. Die beim Apk beliebte weitschweifige Wiederholung. 5₅. καὶ εἷς ἐκ (s. o. S. 194. Joh 1₄₁ 6₈ u. ö. B. Weiss) τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖε ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα ἡ ῥίζα Δαυείδ, ἀνοῖξαι[3]) τὸ βιβλίον καὶ[4]) τὰς ἑπτὰ σφραγῖδας αὐτοῦ. Das ἐνίκησεν steht absolut, nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem folgenden Infin. (die Berufung auf Ps 51₆ [Hebr. וַיְכַהּ] nützt nichts. Denn auch hier steht in LXX das ἐνίκησεν absolut). Es ist also nicht zu übersetzen (mit Grot., Vitr., Lap., Beng., Eichh., Heinr., zuletzt Vischer): er hat Macht, das Buch zu öffnen. Dagegen spricht der Sprachgebrauch der Apk, in der νικᾶν niemals so gebraucht wird, (Dstd.) und auch das Tempus des Aor. Vielmehr ist zu erklären: er hat gesiegt um zu (Inf. des entfernteren Zweckes) öffnen [Winer 44] de W., Dstd., Hltzm., Sp. Vlt. 82 unter Hinweis auf Ps. Sal. 4₁₀ οὐκ ἀπέστη, ἕως ἐνίκησε σκορτίσαι ὡς ἐν ὀρφανίᾳ, Hirscht 45), vgl. übrigens 3₂₁ ὡς κἀγὼ ἐνίκησα. Unter dem Sieg des Löwen kann nun auch nicht etwa der messianische Sieg verstanden werden, da dieser ja erst noch erfolgen soll, sondern es muss damit eine Thatsache der Vergangenheit gemeint sein (Sp.). Dann aber sind mit diesem Sieg Tod und Auferstehung gemeint; durch diese Thatsachen hat sich der Löwe das Recht errungen, als Herr über alle zukünftigen Schicksale der Welt das versiegelte Buch zu öffnen. Der Löwe aus dem Stamm Judas heisst Christus in Anlehnuug an Gen 49₉, Sprössling Davids (ein aus der Wurzel Davids aufwachsender Sprössling) nach Jes 11₁₀. Die ganze Schilderung des Messias zeigt noch einige urwüchsige, ungewohnte Züge eines national orientierten Judenchristentums. Sp. hat freilich Bedenken gegen den ganzen Vers erhoben,

[1]) οὐδὲ — γῆς > ℵ P 1. 12. 28? 36. 81 p ɔ arm. aeth. g Or.
[2]) Cs. arm. + αναγνωναι s. Studien 32.
[3]) c. ℵAP 1. 7. 10. 6. 7. 28. 36. 7. 8. 49. 51. 79. 80. 1. 91. 6. 161 g vg. p aeth. Or. Pr.; ο ανοιγων Q Rel. (ɔ).
[4]) + λυσαι ℵ 161 cle. dem. lips. 4. 5.

wegen des plötzlichen Eintretens sonst unbekannter Wendungen und der Parallele mit 22 16 *ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ*, auch wegen des *ἐνίκησεν* (vgl. die Briefschlüsse). Er streicht deshalb den ganzen Vers und vermutet als ursprünglichen Text: *μὴ κλαῖε, ἰδοὺ ὁ ἀνοίγων τὸ βιβλίον*, — wieder einmal ein Fall, in dem die Kritik das eigentlich originale an einem Stücke erst beseitigt, um es für ihre Quellentheorie brauchbar zu machen. Für uns ist im Gegenteil dieser Vers einer der Hauptbeweise dafür, dass auch in dem vorliegenden Abschnitt die Hand des uns bekannten Apokalyptikers sichtbar ist.

5 6. *καὶ εἶδον*[1] *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων.* Zwei Auffassungen über die Stellung des Lammes sind möglich. Entweder beziehen sich die beiden *ἐν μέσῳ* aufeinander wie das hebräische בין ובין Lev 27 12 (LXX *ἀναμέσον καὶ ἀναμέσον*). Dann stände also das Lamm in dem Raum zwischen den Aeltesten und der Mitte des Thrones (d. h. den vier Tieren) (Dstd.), also etwa auf dem gläsernen Meer (de W.). Oder die beiden *ἐν μέσῳ* laufen parallel und betonen, dass das Lamm überhaupt im Mittelpunkt aller bisher genannten Wesen stand. Für letztere Auffassung spricht erstens der Ausdruck *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου* verglichen mit 4 6 und zweitens die Parallele 7 17 *ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου*. Demgemäss befand sich das Lamm auf dem von den vier Cheruben umgebenen Raum (Hltzm. im Centrum des ganzen Kreises). *ἀρνίον ἑστηκὼς?* (s. o. S. 185) *ὡς ἐσφαγμένον*[2]). Das in der Apk so häufige Wort *ἀρνίον* kommt sonst in der neutestamentlichen Litteratur nicht vor, dagegen *ἀμνός* Joh 1 29. 36 I Ptr 1 19 Akt 8 32. Die exegetischen Verhandlungen zu dieser Stelle haben m. E. das Resultat ergeben, dass die zuerst von Vischer versuchte Streichung des *ἀρνίον* an dieser Stelle unmöglich und ein Akt kritischer Willkür ist. Dass an einigen Stellen 6 16 13 8 eine Interpolation des *ἀρνίον* sich wahrscheinlich machen lässt, beweist nichts für die mechanische Durchführung der Streichung durch die ganze Apk. Der Widerspruch mit den Attributen des Messias hier und im vorhergehenden Verse ist nicht kritisch aufzuheben, sondern psychologisch zu erklären[3]); und dann gerade ausserordentlich inter-

[1]) *A ιδον*; 35. 87 vg. Tic. *και ιδον και ιδου.*

[2]) c. ℵ 1. 7. 28. 32. 87, alle übrigen *εστηκος*, wie B. Weiss liest. Es könnte allerdings nach der Bezeugung in dem *ἑστηκώς* ein einfacher Schreibfehler vorliegen.

[3]) Man vergleiche übrigens die merkwürdige Parallele Testamentum

essant und charakteristisch. Weshalb ferner in der apokalyptischen Phantasie ein Lamm mit sieben Hörnern nicht zu dulden sein sollte, ist nicht abzusehen; welchem andern Tiere will man denn mit mehr Recht dies Attribut verleihen? Und endlich entsteht durch die Streichung des *ἀρνίον* eine Lücke im Zusammenhang, zu deren Ausschmückung man die Phantasie zu Hülfe nehmen muss. Vischer vermutet, dass in einem anzunehmenden aramäischen Urtext אריא gestanden habe[1]); aber was für eine elende Kenntnis der Ursprache mutet er da seinem Uebersetzer zu. Noch unglücklicher ist Harnacks Vermutung, dass hier nur *ἑστηκώς* (vgl. den Beinamen des Simon Magus) gestanden habe. Auch bleibt es unerklärbar, was bei einem jüdischen Messias der Ausdruck V. 5 *ἐνίκησεν ἀνοῖξαι* bedeuten soll, wenn man nicht die oben zurückgewiesene Erklärung Vischers acceptiert. Mit X wegen der unauflöslichen Schwierigkeiten 2b—6 und 8—14 streichen, heisst wenigstens mit den vorhandenen Hindernissen, die der Hypothese im Wege stehen, gründlich aufräumen. Wenn das Lamm als »gleichsam geschlachtet« eingeführt wird, so ist das wohl kaum anders zu verstehen, als dass es mit einer offnen Wunde (wahrscheinlich, da das Lamm doch als Opfertier gedacht wird, einer Halswunde) erscheint (Ew., de W., Hgstb., Sp.), wenn auch die Vorstellung uns hässlich erscheinen mag. Wenigstens scheint die Erklärung Dstd.'s »wie ein Lamm, das vormals zur Schlachtbank geführt ist«, unverständlich. *ἔχων*[2]) *κέρατα ἑπτά.* Das Horn ist ein Symbol der Macht und Kraft. Henoch 90 37 und ich sahe, dass ein weisser Farre geboren wurde, mit grossen Hörnern. Dan 7 20ff. 8 3. Es liegt hier wohl eine Analogiebildung zu dem Tier mit den sieben Häuptern vor. Das Lamm und der Löwe, — das Lamm und die sieben Hörner, beide Male derselbe Gegensatz. *καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ οἵ*[3]) *εἰσιν τὰ ἑπτὰ*[4]) *πνεύματα τοῦ θεοῦ [τὰ] ἀποστελλόμενα*[5]) *(ἀπεσταλμένα)*[6]) *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.* Eine dreifache Variante steht zur Wahl

---

Joseph. 19: *καὶ εἶδον ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη παρθένος ἐχουσας στολὴν βυσσίνην. καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λέων . καὶ πάντα τὰ θηρία ὥρμουν κατ' αὐτοῦ καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἀμνός.*

[1]) Weyland denkt an eine Verwechselung mit אריאל Jes 29 (cf. 29 11).

[2]) *εχων* ℵA Q 7. 20. 8. 32. 3. 6.

[3]) c. ℵA 1. 30? 8. 51. 81. 7. 161 (s. o. S. 192).

[4]) > A al. (Studien 10) am. fu. harl. aeth. Tic.

[5]) Q Rel., *τα αποστελλομενα* 6. 7. 13. 6. 28? 37. 41. 2. 91.

[6]) ℵ 38. 49, *τα απεσταλμενα* 1. 79. 80. 1, *απεσταλμενοι A.*

ἀποστελλόμενα, ἀπεσταλμένα (οι). Bei der Entscheidung fragt es sich vor allem, ob das »entsandt werden« auf die Augen oder auf die Geister zu beziehen sei. B. Weiss entscheidet sich für ersteres — aus folgenden Gründen. 1) Die Vorstellung, dass die Augen die ausgesandten Geister darstellen, sei unvollziehbar. Doch das gilt nur gegen die Lesart ἀπεσταλμένα nicht gegen die andre ἀποστελλόμενα. 2) Im andern Falle müsse man vor dem Attribut den Artikel erwarten (τὰ ἀπεσταλμένα). Dieser Grund scheint mir nicht durchaus zwingend, man müsste dann hier allerdings eine Unregelmässigkeit annehmen, oder mit den wenigen Min. (s. u.) in der That den Artikel lesen. 3) Die Parallele Sach 4 10 (ἑπτὰ οὗτοι ὀφθαλμοί [κυρίου] εἰσιν οἱ ἐπιβλέποντες ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν) lege die erstere Auffassung nahe. Jedoch ist beachtenswert, dass hier gerade nicht das Verbum ἐπιβλέπειν, sondern ἀποστέλλεσθαι gebraucht ist. Es scheint also doch kein Grund vorhanden zu sein mit A, allein die Lesart ἀπεσταλμένοι zu acceptieren. Dann aber ist auch nicht ἀπεσταλμένα, sondern ἀποστελλόμενα zu lesen. Es liegt die Vorstellung vor, dass die Geister, die ständig ausgesandt werden in alle Welt, im Bilde den sieben Augen gleichen, mit denen das Lamm alles sieht, ein herrliches Bild. Wie Jahve bei Sacharja mit den sieben Augen über die ganze Welt schaut, so hat hier also das Lamm diese sieben Augen. Es ist nun wahrscheinlich, dass die sieben Augen Gottes (resp. die sieben Leuchter) ursprünglich die Planeten resp. Planetengeister waren. Ein letzter Nachklang dieser alten mythologischen Vorstellung scheint hier vorzuliegen, wenn der Apok. die sieben Augen mit den sieben Geistern identificiert (vgl. Gunkel 294ff.). Christus ist demgemäss hier, wie 3 1 (vgl. 1 4 4 5), Besitzer der sieben Geister (vgl. das zu 1 4 bemerkte, namentlich die dort aus Justin beigebrachten Stellen). Dass das Lamm endlich hier direkt das Attribut Gottes bei Sacharja erhält, ist charakteristisch für die Christologie der Apk. Dass die Geister in Cap. 4 als Fackeln vor dem Throne Gottes, hier als Augen des Lammes gedacht werden, giebt, wie mir scheint, zu kritischen Bedenken keinen Anlass. Weshalb will man denn diese Doppeldeutung dem Apok. weniger zutrauen, als einem nachträglich korrigierenden Redaktor? Sp. streicht auch diesen Relativsatz als Glosse und erklärt die sieben Hörner und Augen als Symbol der königlichen Macht und prophetischen Erkenntnis des Lammes.

5 7. καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν[1]) ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ

[1]) + το βιβλιον 7. 9? 12. 6. 36 p g am. lips.[6] tol. Cypr., Pr. (hinter θρονου 38. 80. 122·· 161 cle. fu. dem [28]).

καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου. Das Perf. steht hier nach dem vorhergehenden Aor. mit Absicht. Christus empfängt die Offenbarung der Zukunftsgeheimnisse zum bleibenden Besitz (B. Weiss); anders urteilt Winer § 40 4.

5 8. καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον. Als er das Buch genommen hatte (6 1. 3 de W., Dstd.). τὰ τέσσερα ζῶα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν[1]) ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου. Auf die grosse That erfolgt der Lobgesang der himmlischen Heerscharen, in der Komposition und der Steigerung der einzelnen Lobgesänge ein wundervoller Abschnitt von grandiosem Aufbau (Sp.). Sp. erklärt ἔπεσαν — ἀρνίου für eine Glosse, da 1) die vier Cherubim nicht niederfallen können (doch vgl. 19 4), 2) dieses Niederfallen auch bei den Aeltesten nicht wahrscheinlich sei, da sie Cither und Rauchgefäss in der Hand trugen (dagegen vgl. was Hirscht 47 aus den bildlichen Darstellungen ägyptischer Wandgemälde beibringt), 3) das Niederfallen der Aeltesten erst 5 14 erfolge (der dritte Gegengrund hebt den zweiten auf. vgl. dagegen Hirscht 48). 4) durch die Einschiebung des Verbums die folgenden Participien in unpassender Weise zugleich auf die ζῶα bezogen erscheinen. (Doch sind solche Unregelmässigkeiten in der Apk nicht selten.) ἔχοντες (sc. οἱ πρεσβύτεροι) ἕκαστος κιθάραν[2]) (14 2f. 15 2 Ps 146 7 150 3) καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων (Ez 8 11) αἵ (ἃ)[3]) εἰσιν αἱ[4]) προσευχαὶ τῶν ἁγίων. Falsch ist die Beziehung des αἵ auf φιάλαι de W., Ebr., Dstd., da unmöglich die Schalen mit den Gebeten verglichen werden können, sondern nur das in den Schalen befindliche Räucherwerk. »Die Heiligen« (d. h. Gottgeweihten, — wenn Hltzm. nach Issel ergänzt »die durch den Versöhnungstod zu eigen gewordenen«, so liest er zu viel aus dem Ausdruck heraus) werden in der Apk häufig die Christen genannt 8 3. 4 11 18 13 7. 10 18 20. An Heilige. die im Himmel befindlich wären (entweder also vollendete Selige oder Engel), ist nicht zu denken. Denn dann bedurfte es der Darbringung der Gebete nicht. Sp. sieht hier einen an unpassender Stelle aus 8 3 eingedrungenen Zusatz. Dort nur habe es einen guten Sinn, wenn der Engel die Gebete der Heiligen darbrächte. Die Erwähnung der Heiligen steht hier allerdings recht unvermittelt. Aber der

---

[1]) c. ℵA 1. 7. 9. 26. 7. 42. 9; Rel. επεσον.
[2]) κιθαρας Cs. (Studien 122) g vg. Cypr. Pr.
[3]) α ℵQ 36; Rel. αι s. o. S. 192.
[4]) c. ℵ°APQ 1. 28. 36. 8. 47. 9. 51. 79. 80. 1. 91. 6. 122·· 161 Orig.; Rel. > αι.

Apokalyptiker liebt solche Anticipationen. 5 9 *καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινήν* (14 3 Jes 42 10 Ps 32 3 39 4 95 1 134 9) *λέγοντες*. Zu dem bisherigen Preis des Schöpfers tritt der Lobpreis des Erlösers. »Ein neues Lied« ist eine in den Psalmen häufige Wendung. Die Exegeten streiten sich, ob Inhalt oder Form des Liedes neu sei und worin die Neuheit des Liedes bestehe! *ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ*[1] *ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους*. Die Bedeutung des Todes Jesu vermittelt sich der Apokalyptiker hier durch die ursprüngliche und einfache Vorstellung des Kaufpreises (Lösegeldes). I Kor 6 20 I Pt 1 18ff. II Pt 2 1 Akt 20 28 (vgl. 1 5 die Lesart *λύσαντι*). Der Loskauf geschieht zu Gunsten Gottes, also aus dem Machtbereich einer feindlichen Gewalt. Zu *ἐν τῷ αἵματι* vgl. Winer § 48 p. 365 und oben Abschnitt VII S. 194, zu dem charakteristischen *ἐκ* o. S. 194). Der Ausdruck *ἐκ πάσης φυλῆς* etc. ist gebildet durch Erweiterung des Danielischen „*λαοὶ φυλαὶ γλῶσσαι*“ (Da 3 4. 7. 31 5 19 6 25) und ein oft wiederkehrender Lieblingsausdruck des Apk. 7 9 (10 11) 11 9 13 7 14 6 (17 15). Ein ähnlicher findet sich übrigens auch IV Esra 3 7 natae sunt ex eo gentes et tribus, populi et cognationes. 5 10. *καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν*[2] *καὶ ἱερεῖς* (1 6 *βασιλείαν ἱερεῖς*) *καὶ βασιλεύσουσιν*[3] *ἐπὶ τῆς γῆς*. Das *βασιλεύσουσιν* nimmt das Wort *βασιλεία* wieder auf und erklärt dasselbe. Die Gläubigen sind ein Königreich, d. h. sie sind Könige, Herrscher. (Das Abstraktum steht für den konkreten Ausdruck.) Da Sp. das Ende in unsrer Apk 7 9—17 findet, so ist für ihn die Erwähnung einer Herrschaft der Gläubigen auf Erden hier eine Unmöglichkeit. Er weist daher *καὶ — τῆς* dem R. zu. Für uns ist hier nur hervorzu-

---

[1]) Nur mit A 44 (*τω θεω ημων*) aeth.; Rel. *τω θεω ημας* (*ημας τω θεω* 7. 16. 31. 4. 5. 9. 81. 7. 122 g vg. Pr. Cypr.). Doch ist bei der richtigen Auffassung der *πρεσβυτεροι* ein *ημας* hier völlig unmöglich. Auch das *αυτους* und *βασιλευσουσιν* in V. 10 macht die Lesart *ημας* unmöglich. Konsequent sind hier nur die lateinischen Textzeugen, die auch im folgenden *ημας* und *βασιλευσομεν* lesen.

[2]) c. ℵA g vg. ? Pr., die übrigen verbessern in *βασιλεις* (vgl. das zu 1 6 bemerkte).

[3]) *βασιλευσουσιν* AQ 7. 12. 4. 28. 9. 35. 7. 8. 48. 51. 80. 90. 3. 4. 5 z (Studien 23), ist schlecht bezeugt und kaum in den Tezt zu setzen, obwohl ein Grund dieser Aenderung schwer einzusehen ist. Vielleicht lag es dem Abschreiber daran, die Herrschaft der Gläubigen als schon gegenwärtig darzustellen. Das ist aber nicht die Ansicht des Apokalyptikers (20 4ff.).

heben, dass die chiliastische Grundanschauung des Apokalyptikers sich bereits hier zeigt.

5 11. *καὶ εἶδον καὶ ἤκουσα* [*ὡς*][1] *φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν.* Das »und ich sah« ist die stereotyp gewordene Formel, durch welche der weitere Verlauf der Vision eingeleitet wird. Davon, dass sie zu dem nächstfolgenden nicht gut passt, darf nicht allzuviel Aufhebens gemacht werden. *κυκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων*, rings um den kleineren Kreis, der bisher beschrieben war. *καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν* [*μυριάδες μυριάδων καὶ*][2] *χιλιάδες χιλιάδων.* Dan 7 10 *χιλιαὶ χιλιάδες καὶ μυριαὶ μυριάδες.* vgl. Hen 14 22 40 1 Apk 9 16. — 5 12. *λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ.* Das Participium ist nachlässig angeschlossen, wie oft in der Apk. *ἄξιός*[3] (*ον*?) *ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν* 4 11, nach de W., Ebr., Dstd. geschieht das durch die lobpreisende Anerkennung, doch ist wohl eher an die thatsächlich bevorstehende Ergreifung der Macht von Seiten des Lammes zu denken. Der Lobgesang 11 17 (*εἴληφας τὴν δύναμιν καὶ ἐβασίλευσας*) ist der Refrain dieser Stelle. Dass der Artikel nur vor *δύναμις* und nicht vor den folgenden Worten steht, zeigt an, dass diese sämtlich aufs engste zusammengehören, so dass das ganze folgende Wortgefüge gleichsam als ein Wort zu lesen ist. *καὶ πλοῦτον*[4] d. h. Reichtum an allen Gütern, wie dieser Gott (und dem Lamme) eigen ist (»der ewig reiche Gott«) *καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν.* vgl. die ähnliche Doxologie I Chron 29 11ff.: *μεγαλωσύνη — δύναμις — καύχημα — νίκη — ἰσχύς — πλοῦτος — δόξα. εὐλογία* bedeutet nicht Segen, sondern Lob, Preis. Die Anordnung der Attribute erfolgte wohl mit einer gewissen Absichtlichkeit. 4 11 und 7 12 stehen *δόξα τιμὴ εὐλογία* an erster, *δύναμις* und *ἰσχύς* an zweiter Stelle. Weil es sich hier um den Preis des Lammes handelt, sind *δύναμις πλοῦτος σοφία ἰσχύς* vorangestellt (Sp.).

5 13. *καὶ πᾶν κτίσμα, ὃ*[5] *ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ*

[1]) > APQ 12? 4. 6? 7. 28. 49. 79. 81 g vg. $\mathfrak{p}$ Pr. (Pr. lässt auch 4 4 [1. 94] 6 6 14 3 19 1. 6. 12 das *ως* fort, kommt also als Zeuge nicht in Betracht). B. Weiss streicht das *ως*.

[2]) Die Reihenfolge der Ausdrücke ist sehr auffällig, daher vielleicht das *μυριαδες μυριαδων* mit g vg. Pr. zu streichen.

[3]) *αξιος* nur A, es ist daher zweifelhaft, ob diese harte constructio ad sensum in den Text aufzunehmen ist.

[4]) c. ℵAP 1. 17. 9. 28. 36. 7. 41. 9. 80. 91. 6. 161; Rel. *τον πλουτον*, eine falsche Korrektur.

[5]) *εν* lesen an erster Stelle 1. 80 arm. aeth. Pr., an zweiter ℵ vg. $\mathfrak{p}$ $\mathfrak{o}$ Pr. (Pr. kann also als Zeuge nicht mitgerechnet werden).

τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ[1]) τῆς θαλάσσης, (beachte das Fehlen[2]) der Copula im Relativsatz) καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς „πάντα [καὶ] ἤκουσα λέγοντας“(?)[3]). Mit den Cheruben, den Presbytern, den Engelchören schliesst sich in einem gewaltigen Finale die ganze Schöpfung zum Lobpreis zusammen. Die vier Regionen der Schöpfung werden in stereotyper Weise aufgezählt, vgl. bereits Ps. 145[4] u. ö.: τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς. Mit den Geschöpfen unter der Erde sind die Bewohner des Hades, die Toten, gemeint, mit den »auf dem Meere« befindlichen die an der Oberfläche des Wassers gedachten Wassertiere, nicht etwa die das Meer befahrenden Menschen. Die Vögel fehlen in dieser Aufzählung, wenn sie nicht etwa mit dem πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ (am Himmel) gemeint sind. Das καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς[4]) πάντα steht scheinbar überflüssig, doch fasst es noch einmal den Begriff πᾶν κτίσμα zusammen, vgl. Mt 26[59] οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ τὸ συνέδριον ὅλον. — τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ (Bousset, Studien 26, s. oben S. 193) καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[5]). Auch hier herrscht wie im vorhergehenden die Viergliederung.

5[14]. καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα ἔλεγον ἀμήν. Die Schilderung des Lobpreises kehrt zum Anfang zurück. Die vier Cheruben, als höchste Thronengel, bestätigen den Lobgesang durch ihr ἀμήν. καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν[6]) καὶ προσεκύνησαν[7]). Die Anbetung gilt Gott und dem Lamm.

---

[1]) S. Anm. 5 auf vorhergehender Seite.

[2]) P Cs. vg. Pr. bringen das εστιν nach επι της γης, AQ und die meisten Min. nach επι της θαλασσης (ein εστιν oder α εστιν), an keiner Stelle lesen es ℵ 38. 𝔭 (𝔬? arm.? aeth.?), doch verbessert ℵ dafür in παν κτισμα το.

[3]) c. P 6. 9. 17. 32. 3. 90. 1 (λεγοντα A 1. 12. 81. 161); παντας λεγοντας Min. (vg. Pr.: omnes audivi dicentes); dagegen haben ℵ 30. 4. 6. 98 g παντα και ηκουσα λεγοντας (35. 87. 121 λεγοντων). Diese Lesart ist vielleicht aus einem και παντα(ς) ηκουσα λεγοντας 13. (4.) 28. 47. 80. (92) (Q παντα και παντας) entstanden. Aus der singulären Lesart von Q, wie B. Weiss meint, ist die Lesart von ℵ Min. nicht entstanden. — Jedenfalls ist das schwierige και zu schwach bezeugt, als dass es mit Sicherheit in den Text aufgenommen werden könnte.

[4]) Schwerlich steht das ἐν αὐτοῖς in einem Gegensatz zu dem ἐπὶ τῆς θαλάσσης, wie B. Weiss meint.

[5]) c. ℵAP 7. 35. 41? 87. 94. 121. 61 g vg. 𝔭 𝔬 arm. Pr. Tic.; Rel. + αμην.

[6]) επεσαν ℵAP 1. 2. 7. 8. 9. 16. 9. 26. 7. 30. 3. 4. 5. 6. 9. 41. 2. 9. 87. 121. 61.

[7]) + τω ζωντι εις τους αιωνας των αιωνων cle. lips. [4. 5.] Pr.

Von ihrer Gesamtanschauung von dem jüdischen Charakter der Apk aus, müssen Vischer und Weyland [1]) (vgl. auch Schmidt) natürlich den ganzen Abschnitt V. 9—14 streichen. Weder ein Lobgesang auf das Lamm, noch die Erwähnung der Erkauften von allen Völkern der Erde passt in eine jüdische Apokalypse. Wenn Vischer zur Begründung der Beseitigung dieser Verse auf den Widerspruch mit 7 1—8 aufmerksam macht, so ist dagegen zu sagen, dass das Problem nicht hier, sondern in der Beurteilung des letztern, allerdings seltsamen Stückes liegt. Aber auch Vlt. (Erbes 50 schwankt) streicht die Verse, weil der Lobgesang der Engel keine Rücksicht auf das Oeffnen des Buches nehme, und weil hier eine fortgeschrittene Christologie vorliege. Von den übrigen Gründen Völters können wir ganz absehen. Wirklich zwingendes ist für die Beseitigung der Verse nicht vorgebracht, und mit vollem Recht belässt Sp. sie im Zusammenhang des fünften Kapitels. Nur hat Sp. nicht gesehen, dass gerade diese Verse mehrere (sprachliche) Beweise für die Identität des Verfassers von Apk 1—6 (W.) mit dem Verfasser der Apk als eines Ganzen liefern.

Cap. VI.

6 1. *καὶ εἶδον* [2]) *ὅτε* [3]) *ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον μίαν ἐκ* (s. o. S. 194) *τῶν ἑπτὰ* [4]) *σφραγίδων*. Der Apokalyptiker sagt nicht das erste, sondern eines von den Siegeln, wohl weil er sich in seinem Bilde die Siegel ohne äusseres Zeichen ihrer Reihenfolge dachte. *καὶ ἤκουσα ἑνὸς* (s. o. S. 194) *ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων λέγοντος ὡς φωνὴ* [5]) *βροντῆς* (eine ausserordentlich harte Wendung, die man nur etwa unter der An-

---

[1]) Weyland weist schon von V. 6 an alles dem Redaktor zu, noch radikaler verfährt Pfleiderer, wenn er das ganze Cap. 5 dem christlichen Redaktor zuweist.

[2]) *ιδον* ℵAQ 7. 14. 81. 92.

[3]) c. ℵACP 1. 6. 7. 16. 8. 9. 28. 33. 6. 7. 8. 41. 79. 80. 91 g dem. p ɔ arm. aeth. Vict. Pr.; Rel. *οτι*. Das *ὅτι* ist nicht nur die schlechter bezeugte, sondern auch die leichtere Lesart, da bei der Lesart *ὅτε* das *εἶδον* objektlos steht und zu dem folgenden ebenso schlecht passt, wie schon 5 11 (*καὶ εἶδον καὶ ἤκουσα*)

[4]) > Cs., vgl. Studien 10.

[5]) *φωνης* verbessern P 1. 6. 18. 31. 81. 98. 161; *φωνην* ℵ 26. 91 g vg. (Pr. [illegible] *ως — βροντης*). Westcott., Hort und B. Weiss schlagen *φωνῇ* (7. 87. 93 al.) vor, nach B. Weiss wäre *ὡς φωνή* eine unerhörte Härte. Doch hindert an diesem Ausweg m. E. das *ὡς*, das vor dem Dativ gar keinen Sinn giebt.

nahme eines verkürzten Satzes erklären kann. ἔρχου 62. καὶ εἶδον (ἰδέ) καὶ ἰδού[1]). Die Aufforderung zu kommen gilt dem Seher, nicht den nun folgenden Ereignissen oder dem erscheinenden Rosse. Diese erscheinen auch nicht auf Befehl der Cheruben, sondern das Lamm ist der Enthüller und Offenbarer (Sp.). ἵππος λευκός. Das nun folgende Bild von den vier Rossen ist offenbar dem Sacharja entlehnt. Die Rosse bei Sacharja sind mythologische Gestalten, sie bedeuteten einst die Götterboten, die vier Winde[2]), eine Bedeutung, welche dem Sacharja selbst noch gegenwärtig war. Auch die Farben, welche die Rosse erhalten, sollen die Himmelsgegenden symbolisieren. Die Aufzählung der Farben wird an drei Stellen 1 8 6 1f. 6 6f. wiederholt, doch nicht gleichmässig, es scheint der Text verderbt zu sein (Gunkel 122ff.). Am zuverlässigsten erscheint mir die Aufzählung 6 1, welche die LXX so wiedergiebt: πυρροί — μέλανες — λευκοί — ποικίλοι ψαροί (1 8 fehlt μέλανες, 6 6 πυρροί, dafür erscheinen ποικίλοι und ψαροί getrennt). Nun verband der Apokalyptiker mit dieser Weissagung offenbar eine andre stereotyp gewordene Aufzählung der Plagen der messianischen Wehezeiten. Schon Jer 14 12 21 7 etc. (Gunkel 226) kehrt die Aufzählung: μάχαιρα — λιμός — θάνατος beständig wieder. Das sind nun die Plagen,

---

[1]) Die ganz gleichmässig auch in V. 5 und 8 wiederkehrenden Varianten verteilen sich auf die Handschriften folgendermassen:

1) καὶ εἶδον καὶ ἰδού.

V. 2. ACP 1. 17. 8. 28. 36. 7. 42. 79. 80. 90? 1. 6. am. arm. aeth. ↄ.
V. 5. ACP 1. 4. 7. 10. 6. 7. 28. 36. 7. 9. 79. 81. 91. 6 am. fu. arm. Zoh.
V. 8. ACP 1. 7. 10. 6. 28. 36. 7. 9. 47. 9. 79. 80. 1. 91. 6 am. fu. arm.

2) καὶ ἰδὲ καὶ ἰδού.

V. 2. Q Rel. fu. dem. harl. tol. lips.[6] Vict. Pr.
V. 5. Q Rel. cle. dem. harl. tol. lips. p.
V. 8. Q Rel. cle. dem. tol. aeth.

3) καὶ ἰδὲ καὶ ἰδού καὶ ἰδού.

V. 2. ℵ 7. 13. 6. 39. 161 g cle. lips. [4. 5] p.
V. 5. ℵ 26? 7? 161 ↄ arm. usc. Vict.
V. 8. ℵ 17. 94. 161 ↄ p.

4) καὶ ἰδού.

V. 2. 2? 10? 38? 41? V. 5. 38. 80 g aeth. g V. 8. 2. 12. 38.

Die dritte Variante ist jedenfalls Mischtext. Die Bezeugung für εἶδον und ἰδέ (Var. 1 und 2) hält sich ungefähr die Wagschale. Hart ist allerdings das ἰδέ neben dem folgenden ἰδού, doch liegt auch ein Wechsel in der Bedeutung des Imperativs vor. Für die Lesart ἔρχου καὶ ἰδέ lässt sich Joh. 1 40. 47 anführen, wie auch die rabbinische Disputationsformel בא וראה (Dstd.).

[2]) Der Idee, dass am Ende der Dinge die vier Rosse losgelassen werden, entspricht in der bildlichen Rede dem Loslassen der vier Winde 7 1ff.

welche die drei letzten Rosse bei dem Apokalyptiker bringen. Der μάχαιρα entspricht die rothe Farbe, dem λιμός die schwarze, für das Ross des Todes wurde die Leichenfarbe (χλωρός) an Stelle der bunten Farbe (ποικίλος — ψαρός) gewählt. Bei dieser Deutung und Kombination blieb das weisse Ross übrig. In der Apk steht dieses als erstes am Anfang[1]), was bei der Aufzählung des Sacharja sonst nirgends der Fall ist. Beide Thatsachen, die Voranstellung des weissen Rosses und die andre, dass sich die Deutung dieses Rosses zunächst nicht aus stereotyp gewordenen, sonst nachweisbaren eschatologischen Vorstellungen erklären lässt, deuten nun darauf hin, dass gerade an diesem Punkt der Apokalyptiker eine eigne Idee, eine originelle Wendung seiner Weissagung bringt. Wir werden nun also gerade hier nach Anknüpfungspunkten in der Zeitgeschichte des Apokalyptikers suchen. So sehr man bei den folgenden Siegeln Gunkel (220) Recht geben wird, dass es bei dem vorliegenden Thatbestand das denkbar verkehrteste ist, im ganzen ersten Jahrhundert nach Kriegen, Hungersnöten, Pestilenzen zu suchen, so unterliegt das erste Siegel einer andern Beurteilung. Wenigstens scheint mir der Versuch einer zeitgeschichtlichen Deutung der zunächst gewiesene, ehe man mit G. annimmt: dass wenn . . . Einzelheiten . . . unklar bleiben . . . auf eine Vorgeschichte der Vision zurückzuschliessen ist, aus der sich das gegenwärtig zusammenhanglose oder unverständliche erklärt.

Abzuweisen ist daher auch die rein symbolisierende Deutung des ersten Rosses bei Beng., Herd., Eichh., de W., Bleek, Ew., Pfleiderer 325, nach welcher hier einfach die Personifikation des Krieges oder Sieges gefunden wird. Man darf eben das erste Siegel nicht analog den andern erklären. Ebenso verkehrt ist es nach der andern Seite, mit Wzs. die vier Rosse zeitgeschichtlich zu deuten und etwa auf die vier ersten römischen Kaiser zu beziehen.

Die nähere Charakteristik des ersten Rosses lautet nun: καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν (s. o. S. 193) ἔχων τόξον καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος καὶ ἐξῆλθεν νικῶν „καὶ ἵνα νικήσῃ“[2]). Verfehlt ist jedenfalls die Identifikation dieses Reiters auf weissem Rosse mit dem Reiter 19₁₁ff. und die Deutung desselben auf den wiederkehrenden Christus (neuerdings noch von Weiss Einl. 394 vertreten, Hilgf., Z. W. Th.

---

[1]) Darauf macht auch Sp. aufmerksam, zieht aber falsche Schlüsse daraus.

[2]) ℵ (32. 36) και ενικησεν. Pr. et exiit ut vinceret et victor exiit, ein Korrekturversuch.

deutet auf den Triumph der messianischen Sache). Denn bei dieser Auffassung zerstört man die Harmonie des apokalyptischen Bildes. Christus kann wohl nach einander als Menschensohn und als Lamm in derselben Apk auftreten, aber er kann nicht zugleich das Lamm sein, das die Siegel des Buches öffnet, und der Reiter, der aus dem Buch hervorgeht. Auch ist es merkwürdig, dass dann die Erscheinung Christi vor der der drei andern Reiter stattfindet, d. h. dass der Messias vor den messianischen Wehen kommt. Die wesentliche Einheit der Apk vorausgesetzt ist es endlich merkwürdig, dass Christus, der erst 19 11ff vom Himmel herabkommt, bereits hier erscheint. Jedenfalls hat der Apokalyptiker letzter Hand, wenn wir von der Quellenfrage einmal ganz absehen, hier nicht den Messias gesehen. — Da eine zeitgeschichtliche Deutung nach der vorhergegangenen Ueberlegung geboten erscheint, so bleiben eigentlich nur zwei Möglichkeiten der Deutung dieses als Sieger und Triumphator geschilderten Reiters, nämlich entweder die Deutung auf das Römerreich (Vlt., Sp. unter Beziehung auf Verg. Aen. III 537ff.; gegen Sp. Schmidt 11. Hirscht 52) oder die auf das Partherreich (Vitringa, Vlt. II, Hltzm., Erbes 38f.). Wenn man, was zunächst geboten ist, den Zukunftscharakter der Weissagung zu wahren sucht, so liegt die Beziehung auf das Partherreich näher. Auf das Römerreich bezogen, wäre die Weissagung völlig ein vaticinium ex eventu. Der Apokalyptiker aber weissagt wirklich von einer zukünftigen sieghaften Ausdehnung des Partherreiches und sah in dieser noch zu erwartenden Thatsache das erste Vorzeichen vom Ende. Ganz verkehrt wäre es nun freilich, wieder auf irgend einen bestimmten geschichtlichen Vorgang (z. B. den Sieg des Königs Vologäses über die Römer in den Tigrispässen 62, Erbes 38f.) zu raten, der in diesem Bilde symbolisiert wäre. Vielmehr werden wir urteilen, dass die historische Situation, aus der heraus die Erwartung eines mächtigen Anschwellens der Parthermacht — namentlich für einen Orientalen — psychologisch verständlich wird, fast im ganzen Verlauf der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und weit darüber hinaus gegeben ist. Die Beziehung auf die Reiterheere der Parther legen übrigens auch die beiden Symbole: das Ross und der Bogen nahe, während man nicht sagen kann, weshalb gerade der Bogen bei einer Symbolisierung des römischen Reiches verwandt wäre. »Und er zog aus siegend und um zu siegen« heisst es am Schluss von dem Reiter. Mit besondrer Energie ist durch den doppelten Ausdruck das Sieghafte und Unwiderstehliche in der ganzen Erscheinung geschildert. Man beachte wie hier, wo der Apokalyptiker, wie es scheint, aus freier Hand schil-

dert, sofort sein Lieblingsausdruck, das johanneische *νικᾶν*, sich findet.

6 3. *καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν δευτέραν*[1]), *ἤκουσα τοῦ δευτέρου ζώου λέγοντος · ἔρχου*[2]). 6 4. *καὶ ἐξῆλθεν ἄλλος ἵππος πυρρὸς (πυρὸς)*[3]) *καὶ τῷ καθημένῳ ἐπ᾽ αὐτὸν*[4]) *ἐδόθη αὐτῷ*[5]) (2 7. 17) *λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ*[6]) *τῆς γῆς καὶ*[7]) *ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν*[8]). *καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη.* Richtig wird von den meisten Auslegern der zweite Reiter als Symbol des Krieges und Blutvergiessens aufgefasst. Falsch ist die Beziehung auf Christenverfolgung. Wir haben hier dann aber eine ganz und gar stereotyp gewordene Weissagung, cf. Mtt 24 7; Mk 13 8; Sib. II 156; IV Esra 6 24 13 31 Bar. 70 1f. (Sp.), die zeitgeschichtlich nicht gedeutet werden darf. Es ist daher auch kaum nötig, hier die verschiedenartigen Ratversuche namentlich auch moderner Exegeten zu registrieren. Kriege hat es ja in der That in damaliger Zeit recht viele gegeben. — Erwähnt mag die Auslegung Hltzm.'s werden, der hier das den Frieden von der Erde nehmende römische Weltreich symbolisiert findet, so dass die beiden ersten Reiter die damaligen beiden Weltreiche repräsentierten. Aber nach dem oben bemerkten gehören offenbar die drei letzten Reiter zusammen (Krieg, Hungersnot, Pest). Nach der richtigen Deutung des Symbols ist dann auch zu übersetzen: und es wurde ihm gegeben, den Frieden von der Erde zu nehmen. Denn an das »Land« Palästina (Grot., Wtst., Herd., Böhm., Eichh., Heinr., vgl. auch Hirscht 53) ist hier nicht gedacht (vgl. den häufig wiederkehrenden Ausdruck *κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς*). Das *ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν* hängt endlich von dem *ἐδόθη* ab; über *ἵνα* mit dem Indic. Fut. s. o. S. 199.

6 5. *καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τρίτην*

---

[1]) ℵACP 1. 6. 12. 34. 5. 49. 81. 7. 121 g vg. 𝔭 Vict. Pr.; Rel. *την δευτεραν σφραγιδα* (im folgenden *την σφραγιδα την τρι την* etc. sicher bezeugt).

[2]) + *και ιδε* 40. 3. 87. 94 g cle. dem tol. harl. lips. 𝔭 arm. usc. aeth. Vict. Tic. Pr.; + *και ιδε και ειδον και ιδου* ℵ 34. 5. 121. 61 (cf. V. 2).

[3]) c. ℵC 4. 13. 7. 9. 30. 3. 7. 9. 40. 1. 2. 7. 8. 9. · · 50. 91. 3. 4. · · 6. 7. 8. 121. 61 g vg. (rufus) arm. 𝔠 aeth. Vict. Tic. Pr.; Rel. *πυρος*.

[4]) Nach Abschnitt VII S. 193 sollte man *επ᾽ αυτω* erwarten, das nur von 1. 29. 87. 121. 61 gelesen wird.

[5]) > ℵ°A 31 Tic.

[6]) > A 7. 16. 39. 46. 81, *απο* 1. 36.

[7]) c. ℵACP 1. 17. 35? 6? 8. 81. 7. 121 g vg. 𝔠 Tic. Pr.; Rel. > *και*.

[8]) c. AC 36.

ἤκουσα τοῦ τρίτου ζώου λέγοντος (ἀκούειν c. Gen. der Person s. S. 190) ἔρχου· καὶ εἶδον[1]) (ἰδὲ) καὶ ἰδοὺ ἵππος μέλας. Offenbar will der Apokalyptiker im folgenden die Plage der Hungersnot symbolisieren. Er wählte als Symbol der verderben- und todbringenden Plage das schwarze Ross. Sp. hält freilich diese Erklärung der schwarzen Farbe für ungenügend, und meint, dass hier eine Heuschreckenplage (mit folgender Hungersnot) angedeutet sei, weil ja ein Heuschreckenwarm die Sonne verfinstere. Joel 2 2f. Apk 9 2ff. Doch ist das eine grundlose Künstelei, die im folgenden durch nichts gerechtfertigt wird. καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων ζυγὸν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. ζυγός ist der Wagebalken, welcher die beiden Wagschalen verbindet (Prov 16 11), dann die Wage überhaupt. vgl. Ez 4 16 Lev 26 26. Weshalb dem zweiten Reiter eine Wage gegeben wird, erhellt aus dem folgenden. 6 6. καὶ ἤκουσα ὡς[2]) φωνήν. Nach Dstd. soll das ὡς andeuten, dass dem Seher unbekannt blieb, von wem die Stimme ausgegangen sei. Jedenfalls gehört dies ὡς zum Stil des Apokalyptikers vgl. 5 11. 19 1. 6. ἐν μέσῳ τῶν τεσσάρων ζώων λέγουσαν. Die Meinung von Dstd. und B. Weiss, dass die Erklärung dieser über die Kreatur verhängten Plage aus der Mitte der Cheruben hervorgehe, weil diese die Vertreter und Repräsentanten des Naturlebens seien, scheitert erstens daran, dass diese Bedeutung der Cheruben gar nicht feststeht, zweitens daran, dass die Stimme gar nicht von den Cheruben ausgeht, sondern aus deren Mitte herkommt. Es könnte für ἐν μέσῳ τῶν ζώων etwa auch ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου hier stehen. Wenn man überhaupt die Frage erheben will, wer hier spricht, so könnte man am ersten an das Lamm denken. χοῖνιξ σίτου δηναρίου καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῶν[3]) δηναρίου[4]). Diese Worte geben die Höhe der Teuerung an, sie sind gedacht als ein zum Kauf lockender Ruf. χοῖνιξ ist das tägliche Speisemass für eine Person, Athen. III 20. (Hltzm. vgl. Wtst.), κριθή ist die schlechtere Getreideart. Es ist also der tägliche Lohn (der Denar Mtt 20 2) eines Arbeiters, gerade gleichwertig mit seiner Brodration (in besserem Brod); die Steigerung des Getreidepreises ist zwar immerhin eine enorme,

[1]) ιδον ℵA 1. 7. 36. 81, die übrigen Varianten sind zu V. 2 verzeichnet.

[2]) c. ℵACP 12. 7. 81 g vg.; Rel. > (s. Studien 34 und das zu 5 11 bemerkte).

[3]) κριθων ℵACP 1. 12. 79. 81. 161 b; Rel. κριθης.

[4]) A του δηναριου, B. Weiss setzt diese Variante in den Text.

da bei gewöhnlichem Preis 12 Mass Weizen einen Denar, 12 Mass Gerste einen halben Denar kosten, Cicero Verr. III 81 (Hltzm.). Aber die Teuerung soll nicht den höchsten Grad der Hungersnot erreichen. *καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον*[1] *μὴ ἀδικήσῃς*, ein mildernder Zug in der Plage. Dabei ist zu beachten, dass Oel und Wein in den in Betracht kommenden Gegenden keine Luxusartikel sind (gegen B. Weiss). Nach de W., Hgstb., Ebr., Dstd. ist auch in dieser Plage kein bestimmtes historisches Ereignis beschrieben, sondern nur im Anschluss an Mtt 24$_7$ die am Ende erwartete Hungersnot plastisch beschrieben. Doch mag immerhin die Frage aufgeworfen werden, ob nicht dem Verfasser bei der Konception dieser Weissagung eine bestimmte Hungersnot vorgeschwebt hat (Sp., Hltzm., Erbes). Welche Hungersnot das aber gewesen sein mag, dafür fehlt so gut wie jeder Anhalt. Es ist daher auch hier überflüssig, die ganze Musterkarte von Hungersnöten, auf welche die Ausleger geraten haben, zusammenzustellen. Nicht einmal, dass die Erwähnung von Oel und Wein nach Palästina als dem Entstehungsort dieser Weissagung deute, lässt sich mit irgend einem Grad von Sicherheit behaupten.

6$_7$. *καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τετάρτην ἤκουσα [φωνὴν]*[2] *τοῦ τετάρτου ζώου λέγοντος ἔρχου.* 6$_8$. *καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ*[3] *ἵππος χλωρός.* Es ist hier die grünlich-bläuliche Farbe des Leichnams gemeint. Ilias VII 479; pallida mors (Dstd.) *καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ*[4] *ὄνομα αὐτοῦ ὁ*[5] *θάνατος* »eine lose aber kraftvolle Wortfügung« (Dstd.); die Unregelmässigkeit ist also vielleicht beabsichtigt. Der Tod ist hier übrigens nicht selbst als Pest zu fassen, sondern als der Herr über alle die Todesgefahren, die im folgenden aufgezählt werden. *καὶ ὁ Ἅιδης ἠκολούθει*[6] *μετ' αὐτοῦ*[7] (14$_{13}$ Lk 9$_{49}$ *ἀκολουθεῖν μετά*). Der Hades ist hier personificiert und als Diener des Todes gedacht. vgl. 1$_{18}$ 20$_{13.\ 14}$ Jes 28$_{15}$ *ᾅδης θάνατος.* — *καὶ ἐδόθη αὐτῷ*

---

[1]) *τον οινον και το ελαιον* 36 vg. Tic. Pr.

[2]) *φωνην* lesen ℵA 1. 2. 10. 3. 7. 28. 33. 4. 6. 7. 49. 79. 80. 1. 96 vg. arm. aeth.; > CPQ Rel. g p o Pr. Es ist möglich, dass nach dem vorhergehenden *φωνην* gestrichen ist.

[3]) vgl. das zu V. 2 bemerkte.

[4]) > CP 1. (12.) 81 dem. harl. lips.^{5} tol.

[5]) > ℵC 16. 37. 49. 91? 5. 6. Der Prädikatsartikel entspricht dem Sprachgebrauch der Apk. s. o. S. 203.

[6]) Cs. verbessern *ακολουθειν* (Studien 23).

[7]) c. ACP 1. 7. 10. 6. 7. 28. (33.) (5.) 7. 9. 49. 79. 80. 1. 91. 6; ℵQ Rel. *αυτω*, über den seltenen Gebrauch des Dat. in der Apk s. o. S. 190.

(αὐτοῖς)[1]). Das αἰτῷ bezieht sich nach der wahrscheinlich richtigen Lesart auf die Hauptperson, den Tod, zurück. Der Satz »und der Hades folgte ihm« ist also gleichsam in Parenthese zu denken. Auch den Hades hat man sich, wenn er dem Tode zu folgen imstande ist, reitend zu denken. Sp. vermutet demgemäss einen Zusammenhang zwischen unserm Bilde und den fünf Reitern II Makk 10 29, kaum mit Recht, ἐξουσία ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς, d. h. über einen beträchtlichen Teil der Erde. ἀποκτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς. Man beachte den Wechsel der Präposition: ἐν zur Bezeichnung des leblosen Werkzeuges, ὑπό dagegen bei den selbstthätigen Tieren. ὑπό beim Activ ist recht ungewöhnlich. (Matthiae ausführliche Grammatik § 592). Man beachte folgende Parallelen aus dem alten Testament: Jes 51 19. θάνατος, μάχαιρα, λιμός; Jer 21 7 θάνατος, λιμός, μάχαιρα vgl. 14 12 24 10; Ez 5 12 θάνατος, λιμός, ῥομφαία, 5 17 λιμός, θηρία πονηρά, θάνατος, ῥομφαία, 14 21 ῥομφαία, λιμός, θηρία πονηρά, θάνατος (vgl. noch Jer 42 17 44 12), Lev 26 22 ῥομφαία, λιμός, θηρία πονηρὰ, θάνατος. Dazu Ps. Salom 13 2f. ἔσωσεν ἡμᾶς ἀπὸ ῥομφαίας διαπορευομένης, ἀπὸ λιμοῦ καὶ θανάτου ἁμαρτωλῶν. θηρία ἐπέδραμοσαν αὐτοῖς πονηρά (cf. Ps 11 8 Mtt 24 7). θάνατος ist in diesem Zusammenhang gleich dem hebräischen דֶּבֶר Ex 5 3 9 3. 15 u. ö., also Pest. Diese Weissagung verheerender epidemischer Krankheiten, in deren Gefolge wohl die in den verödeten Gegenden auftretenden Tiere zu denken sind, ist nun das eigentlich neue in diesem Abschnitt. Ursprünglich war denn wohl auch der vierte Reiter als Pestengel von dem Apokalyptiker gedacht. Das hat sich aber durch die Aufzählung der verschiedenen Todesarten in 8b verwischt. Eine zeitgeschichtliche Deutung verbietet hier wieder von vornherein die ganz allgemein gehaltene Schilderung. So wollen wir auch hier auf einen Ueberblick über die Epidemieen des ersten christlichen Jahrhunderts, welche uns die Exegeten liefern, verzichten.

6 9. καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγῖδα[2]), εἶδον[3]) ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς[4]) τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ

[1]) αυτοις ℵACP 1. 17. 28. 40? 9. 79. 80. 1. 161, αυτω Q Rel. g vg. ɔ ꝛ arm. aeth. Pr. αυτω ist besser bezeugt, und αυτοις naheliegende Korrektur.

[2]) την σφραγιδα πεμπτην ℵ 14. 92 cle. dem. lips. 5. 6. tol., Konformation nach dem vorhergehenden.

[3]) ιδον ℵACQ 7. 14. 32. 81. 92.

[4]) + των ανθρωπων ℵP Cs., Studien 32.

„διὰ τὴν“[1]) μαρτυρίαν ἣν εἶχον. Einig ist man in der Erklärung dieses Verses darüber, dass mit den Geschlachteten die Märtyrer gemeint sind, die um der Sache Gottes willen den Tod erlitten haben. Da die Märtyrer als Gott geweihte Opfer betrachtet werden, das Blut der Opfertiere aber an dem Fuss des Brandopferaltars אֶל יְסוֹד Lev 4 7 (παρὰ τὴν βάσιν τοῦ βώματος LXX) ausgegossen wurde, in dem Blute die Seele sich befindet (vgl. die zum Opferkultus gehörigen Ausdrücke ἐσφαγμένοι und αἷμα), so ist erklärlich, wie das vorliegende Bild: die Seelen der Märtyrer unter dem Altar, entstehen konnte. Ursprünglich mag man bei dieser Vorstellung wohl an den wirklichen Altar in Jerusalem gedacht haben; vgl. Pirke Abboth 26: Rabbi Akiba dicebat: quicumque sepelitur in terra Israel, perinde est ac si sepeliretur sub altari. quicumque autem sepelitur sub altari, perinde est ac si sepeliretur sub throno gloriae (Weber, alt-paläst. Theol. 224). Sehr leicht aber konnte sich von hier aus dann weiter die Anschauung entwickeln, dass der Aufenthalt der Seelen der Märtyrer unter dem im Himmel ebenso wie auf Erden befindlichen Brandopferaltar sei (vgl. Debarim R. XI Deus ad animam Mosis: ego te collocabo sub throno gloriae meae. Wtst.). Mtt 23 35. Tract. Schab. 152 3 animae justorum sunt sub throno gloriae. Diese traditionelle Vorstellung hat dann der Verfasser der Apk bereits übernommen. Dass er dagegen mit seinem Bilde den irdischen Altar in Jerusalem gemeint haben sollte, daran kann durchaus nicht gedacht werden (gegen Sp.), wie sollte auch der im Himmel befindliche Seher mitten unter all den Vorgängen, die im Himmel geschehen (Aussendung der vier Reiter), den irdischen Tempel überhaupt haben sehen können. Und dazu müssten wir dann noch voraussetzen, dass dieser zur Zeit des Sehers noch existiert hätte. Merkwürdig ist hier allerdings das eine, dass hier als etwas ganz selbstverständliches ein Brandopferaltar[2]) im Himmel erwähnt wird, von dem vorher gar nicht die Rede war, und der in die im voraufgehenden geschilderte Scenerie gar nicht so ohne weiteres hineinpasst. Doch werden uns ähnliche Rätsel noch des öftern begegnen (s. Einleitung S. 148). Es scheint, dass es für den Apokalyptiker selbstverständlich war, dass sich im Himmel ein Tempel mit sämtlichem Zubehör befinde (daher auch die Ein-

---

[1]) > A tol. ℔ Cypr. Pr., die Wiederholung der Präposition entspricht dem Sprachgebrauch der Apk s. o. S. 196.

[2]) Vielleicht ist mit de W. an den Rauchopferaltar 8 3 zu denken.

führung des θυσιαστήριον mit dem bestimmten Artikel), dass er aber diese Vorstellung mit der in Cap. IV koncipierten in keiner Weise ausgeglichen hat. Die Märtyrer werden nun charakterisiert als hingeschlachtet »des Wortes Gottes wegen und des Zeugnisses, welches sie hatten«, d. h. besassen. Es kann sich hier nämlich nicht um ein Zeugnis handeln, das sie abgelegt haben, da hierzu der Ausdruck εἶχον nicht passt, sondern nur um ein solches, das ihnen gegeben ist; vgl. Joh. 14 21. Das »Zeugnis« ist also, wie das Wort Gottes, der objektive Besitz der Gläubigen. Wenn hier auch nicht ausdrücklich dies Zeugnis μαρτυρία Ἰησοῦ genannt wird, so ist doch Jesu Zeugnis, das er in seiner ganzen Predigt abgelegt hat, damit gemeint. Der Ausdruck λόγος θεοῦ καὶ μαρτυρία bedeutet also auch hier genau dasselbe, was er sonst (in der volleren Form) in der Apk bedeutet[1]). 6 10. καὶ ἔκραξαν[2]) φωνῇ μεγάλῃ[3]) λέγοντες ἕως πότε Joh 10 24 ὁ δεσπότης nur hier und Lk 2 29 Akt 4 24 ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός (zu dem Voc. mit Artikel s. o. S. 190). Ps 78 5 ἕως πότε κύριε ὀργισθήσῃ, 10 ἡ ἐκδίκησις τοῦ αἵματος τῶν δούλων σου ἐκκεχυμένου; vgl. Ps 79 5 (I Sam 16 1 Hab 1 2 Ps 12 2). Der Herr wird als der Heilige, der die Sünde richtet und als der wirkliche (vgl. 3 7. 14), der diesen Namen verdient, angerufen. οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς. Zu dem Wort ἐκδικεῖν und der hier zu Grunde liegenden urwüchsig leidenschaftlichen Stimmung vgl. 18 20 19 2 Lk 18 1ff. τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ (Lk 18 3 ἀπό, Apk 18 20 19 2 ἐκ, vgl. Ps 42 1 κρῖνόν με . . . ἐξ ἔθνους, I Sam. 24 13 ἐκδικήσει ὁ κύριος ἐκ σου. Das ἐκ (vgl. I Sam 24 13) entspricht hier dem hebräischen (מִן) τῶν κατοι κούντων ἐπὶ τῆς γῆς. Die Erdbewohner, ein in der Apk häufig wiederkehrender Ausdruck, der gewöhnlich die übrigen Menschen im Gegensatz zu den Knechten Gottes bezeichnet. Die starke Rachestimmung, welche dies Gebet athmet, abzuschwächen, müht man sich vergebens. Wir müssen uns daran gewöhnen, dass der Apokalyptiker im Hinblick auf eine gemordete Märtyrerschaar in kräftigeren Stimmungen des Hasses und der Hoffnung lebt, als wir sie gutheissen mögen, auch ohne sofort mit Vischer zu behaupten, hier läge jüdische Stimmung vor.

---

[1]) Auf das Fehlen des Ἰησοῦ ist kein Gewicht zu legen (gegen Vischer). Der Ausdruck μαρτυρία erfordert sogar das Ἰησοῦ als Ergänzung. X. versucht den Ausdruck zu beseitigen durch Rückübersetzung: על דְּבַר הָאֱלֹהִים (vgl. Weyl.)!

[2]) P Cs. ἐκραζον.

[3]) c. ℵACP Min. g vg. Pr., φωνην μεγαλην Q.

6 11. *καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἑκάστῳ*[1] *στολὴ λευκή.* Mit den weissen Kleidern sind wirklich weisse Kleider gemeint, alles Symbolisieren und Ausdeuten ist verboten. vgl. Hen 62 15f. ihr werdet angethan sein mit weissen Kleidern, und eure Kleider werden nicht veralten; vgl. die Vorstellung von den im Himmel bereit liegenden Kleidern und Kronen Ascensio Jes IX 24f. Die Märtyrer bekommen die weissen Kleider gleichsam als Trost, als Unterpfand der bald sich erfüllenden Herrlichkeit. *καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα* (Winer 44 8) *ἀναπαύσωνται* (*ἀναπαύσονται*)[2] *ἔτι χρόνον*[3] *μικρόν*[4]), d. h. einfach: die Märtyrer sollen sich gedulden, aufhören zu schreien um die *ἐκδίκησις* (Beng., de W., Sp., B. Weiss.). Dagegen ist der Ausdruck nicht im Sinn der seligen himmlischen Ruhe zu nehmen (Hgstb., Dstd., Hirscht.) *ἕως*[5] *πληρωθῶσιν*[6]): Es ist bei der richtigen Lesart *πληρωθῶσιν* dieses weder mit vita defungi zu übersetzen (de W.), noch an sittliche Vollendung zu denken, sondern nach der unten anzuführenden Parallle aus IV Esra ist einfach an die Vollendung der Zahl der Märtyrer zu denken. Der Gedanke, der hier ausgesprochen ist, ist nun ein höchst charakteristischer. Er stammt aus der Gedankenwelt des Spätjudentums, in der man sich Gottes Weltregierung so darzustellen suchte, dass er alles nach Mass, Zahl und Zeit vorher genau bestimmt habe. IV Esr 4 36f. quoniam in statera ponderavit saecula et mensura mensuravit tempora et non commovit nec excitavit, usquedum impleatur praedicta mensura; Bar 30 2 aperientur promptuaria in quibus custoditus erat numerus animarum justorum. [*καὶ*][7] wenn so zu lesen ist, so ist mit auch zu übersetzen, *οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν.* Es sind die-

[1]) *αυτοις εκαστω* ℵACP 7. 10. 3. 4. 6. 7. 8. 34. 5? 6. 8. 9. 47. 9. 51. 79. 87. 90. 1. 2. 6. 121. 61 (28. 80.) g am. dem. (ɔ ꝑ) Cypr., Pr.; *αυτοις* Q Rel.; *εκαστω* 2. 4. 11. 2. 9. Clem.

[2]) *αναπαυσονται* PQ 1. 7. 8. 13. 28. 36? 79. 81? 98, Rel. *ωνται*, wegen der geringen Bezeugung des *αναπαυσονται* ist wohl *αναπαυσωνται* vorzuziehen, s. o. S. 199.

[3]) *χρονον ετι* A am. fu. tol.

[4]) c. ℵACP 1. 28. (36.) 8. (47.) 51. 79. 80 1. 161 (g) vg. ꝑ ɔ aeth. vg. arm. Cypr. (Pr. fehlt), Rel. > *μικρον.*

[5]) *εως ου* Cs. (Studien 32).

[6]) c. AC 29. 51 g vg. Cypr.; Rel. *πληρωσωσιν*, es liegt hier ein Hörfehler vor. *πληρώσωσιν* würde bedeuten bis sie ihren Lauf (II Tim 4 7) vollendet haben. Die angeführte Esra-Parallele bezeugt die Richtigkeit der Lesart *πληρωθῶσιν.* Sp. liest *πληρώσωσιν* ergänzt aber *τὸν ἀριθμόν.*

[7]) > Q vg. ꝑ arm. Cypr., es ist sehr wohl möglich, dass das *καὶ* erst später eingedrungen ist.

selben Personen gemeint; durch die Wiederholung des *αὐτῶν* bekommt der Ausdruck das charakteristisch schleppende. *οἱ* [1] *μέλλοντες ἀποκτέννεσθαι* [2] (*ἀποκτείνεσθαι*) *ὡς καὶ αὐτοί*. Der Märtyrertod der Mitknechte und Brüder der schon voraufgegangenen Märtyrer steht nahe bevor (*μέλλοντες*). Der Apokalyptiker erwartet ein grosses und allgemeines Martyrium in nächster Zeit. In diesen sollen die Märtyrer einer vergangenen Zeit Genossen erhalten; aber nur eine kleine Weile sollen sie sich noch gedulden, die Zahl wird bald vollendet sein.

Exkurs zu 6 9—11. Bei der Beurteilung dieses für die Gesamtanschauung so ungemein wichtigen Abschnittes, thun wir gut, mit den in der jüdischen Apokalyptik sich findenden Parallelen zu unsrer Stelle einzusetzen. Es heisst IV Esra IV 35: »Haben nicht darüber die Seelen der Gerechten in ihren Behältern gefragt, indem sie sprachen: wie lange (*ἕως πότε*) sind wir noch hier, und wann wird die Frucht unsres Lohnes kommen: Und es antwortete ihnen der Erzengel Jeremiel und sprach: wann die Zahl derer, die euch ähnlich sind, erfüllt sein wird«. — Die Parallele ist überraschend genau, eine litterarische Beziehung muss vorhanden sein. Eine Abhängigkeit des IVEsra von der Apk ist nun aber jedenfalls nicht anzunehmen. Im Gegenteil, IVEsra zeigt aller Wahrscheinlichkeit nach die relativ ursprünglichere Form der Ueberlieferung, und das zu beachten ist höchst interessant. Im IVEsra findet sich nämlich der Gedanke, der hier vorgetragen wird, in einer allgemeinen Form als in der Apk. Es ist hier von einer von Gott bestimmten Anzahl von gerechten Seelen die Rede; die Welt wird zu Grunde gehen, wenn sie diese Anzahl hervorgebracht haben wird. Dieser allgemeinere Gedanke ist in der Apk specialisiert und auf die zu erfüllende Anzahl der Märtyrer bezogen. Und wenn wir nun wissen (s. Einleitung S. 156f.), dass die ganze Apk in Hinblick auf ein nahendes grosses Martyrium geschrieben ist, so ist der Schluss zwingend, dass der Apokalyptiker in der Ueberlieferung einer älteren Tradition hier sekundär ist. Er änderte dieselbe ein wenig für seine Zwecke um und machte aus den Gerechten Märtyrer. Dabei soll nicht behauptet werden, dass der Apokalyptiker von IVEsra abhängig wäre,

---

[1]) + *καὶ* Q 2. 6. 8. 9. 13. 4. 26. 7. 9. 30. 1. 2. 3. 5. 9. 40. 1. 2. 7. 8. 50. 80. 93. 4. 7. Cypr. cod., eine sinnlose Korrektur.

[2]) *αποκτεινεσθαι* P Q 1. 6. 14. 30. 8. 80. 2. 7. 161. Rel. *αποκτενεσθαι* oder *αποκτεννεσθαι*. Die Form *ἀποκτέννειν* scheint im NT (vgl. Mt 10 28 Lk 12 4 Mk 12 5 II Ko 3 6) gesichert zu sein. Schmiedel § 15.

es wird beiden eine gemeinsame ältere Quelle zu Grunde liegen. Und die bisher aufgestellten Vermutungen bestätigen sich uns, wenn wir nun eine dritte Parallele aus dem Henochbuch heranziehen. Es heisst dort Cap. 47: »und die Herzen der Heiligen wurden voll Freude, dass die Zahl der Gerechtigkeit erfüllt, und das Gebet der Gerechten erhört war und das Blut der Gerechten gesühnt wurde vor dem Herrn der Geister«. Auch durch diese etwas weniger genaue Parallele wird die Ueberlieferung des IVEsra-Buches (vgl. die »Zahl der Gerechten«) bestätigt, und zugleich von neuem wahrscheinlich, dass hinter Apk, IVEsra, Henoch eine gemeinsame ältere Quelle liegt (vgl. noch Hen 22 5—8 91—3. 10f.).

Wir schauen an diesem Punkt tief in die Komposition der Apk und die schriftstellerische Eigentümlichkeit des Apokalyptikers hinein. Nachdem er bei der Schilderung der Vorzeichen, der messianischen Wehen, der stereotyp gewordenen Aufzählung gefolgt ist und diese durch eine Kombination mit der Rosse-Vision des Sacharja verlebendigt hat, folgt er beim fünften Siegel einer andern Tradition, nach welcher das Ende kommen sollte, wenn »die Zahl der Gerechten vollendet« ist. Er macht aber seinem Hauptgedanken folgend aus den Gerechten Märtyrer, und so schlägt er hier die ersten Töne seines Leitmotivs an, das sich dann reicher und reicher entwickelt: Es naht eine Zeit des allgemeinen Martyriums, aber nur auf eine kurze Weile, denn das Ende ist nahe.

Wie wertvoll dieser Abschnitt für die Zeitbestimmung der Apk ist, ist schon oben (Einleitung S. 161f.) angedeutet. Jedenfalls ist hier — man beachte den in der Apk stereotypen Ausdruck *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν*, bei dem hier nur zufällig das *Ἰησοῦ* fehlt — nur an christliche Märtyrer zu denken. Es ist verkehrt, mit Sp. auf die lange Reihe von alttestamentlichen Zeugen zu rekurrieren. Dann giebt es für den Verfasser schon eine ganze Reihe von Blutzeugen, eine Klasse derselben, die bereits der Vergangenheit angehören und jetzt unter dem Thron Gottes sind. Es wird kaum genügen, mit Sp. (Erbes) nur an die frühpalästinensischen Märtyrer[1]) zu denken (vgl. gegen Sp.: Hirscht 55ff.); diese frühpalästinensischen Märtyrer hätten auch nicht um Rache gegen die *κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς* (hier wie überall Erdbewohner) geschrieen. Am besten verständlich wird der Ausdruck, wenn wir annehmen,

[1]) Weyl. denkt von seiner Auffassung des Cap. als einer jüdischen Quelle aus an die Opfer der Zerstörung Jerusalems, die unter dem zerbrochenen Altar liegen.

dass die neronische Verfolgung hinter dem Verfasser liegt (vgl. Pfleiderer 325. Hirscht 58). Wenn Wzs., Hausr., Hltzm. (?) die zweite Schar von Märtyrern auf die Opfer der neronischen Verfolgung beziehen, so thun sie das unter Verkennung des wirklich weissagenden Charakters der Apk. — Dann aber muss weiter, wenn man die Zeit der Apk näher bestimmen will, die Frage erhoben werden: Wann waren nach der neronischen Verfolgung die Zeitumstände so beschaffen, dass die Erwartung eines nahenden allgemeinen Martyriums psychologisch verständlich wird? Diese Fragestellung aber führt uns mit dem Zeitansatz für die Apk mindestens in die spätere Zeit Domitians hinab. (s. Einleitung S. 161f.).

Dass gerade aber 6 9—11 der Apokalyptiker schreibt, der das ganze der Apk entwarf, dafür sprechen neben der Betonung des Martyriums die Ausdrücke *λόγος θεοῦ καὶ μαρτυρία, ἐκδικεῖν ἐκ, οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὁ ἅγιος καὶ ὁ ἀληθινός*, der bemerkenswerthe Vocativ *ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος* und manche andre Kleinigkeiten (s. u.).

V. 6 12. *καὶ εἶδον*[1] *ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἕκτην καὶ*[2] *σεισμὸς μέγας ἐγένετο.*[3] Mt 24 7 *σεισμοὶ κατὰ τόπους. καὶ ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας (μέλας ἐγένετο)*[4] *ὡς σάκκος τρίχινος* vgl. Amos 8 9 Jes 13 10 Ez 32 7f. Joel 2 3. 10 3 1 (3 4) Mt 24 29 *ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται* Assumptio Mosis 10 4f. et tremebit terra, usque ad fines suas concutietur . . . sol non dabit lumen et in tenebras convertet se. Zum Erdbeben noch IVEsra 6 14 Apk. Baruch 70 8. Apk 8 5 11 13 16 18. — Vor allem vergleiche noch Jes 50 3 *ἐνδύσω τὸν οὐρανὸν σκότος καὶ ὡς σάκκον θήσω τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ. — καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα* Jes 13 10 Ez 32 7 Joel 2 31 (3 4) *ἡ σελήνη εἰς αἷμα*, Assumptio Mos. X 5: cornua lunae confringentur et tota convertet se in sanguinem. — 6 13. *καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ*[5] *ἔπεσαν*[6] *εἰς τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλει*[7] *τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς.* Jes 34 4

---

[1]) *ιδον* ACQ 7. 14. 32. 81. 92.

[2]) + *ιδου* A cle harl. lips.

[3]) *εγενετο μεγας* A 31 g am. fu. dem. lipss. tol. Vict., Tic.

[4]) *εγενετο μελας* ACP 1. 17. 28 33. 6. 8. 9. 41. 2. 79. 80. 1. 161 g vg. c Pr., Tic.; das Zeugnis AC vg. Pr. wiegt stärker als das gegenüberstehende.

[5]) *του θεου* A; > fu. Vict., Pr. (nicht Tic. gegen Tischendorf).

[6]) ℵACP 1. 7. 9. 13. 17. 28. 30. 3. 8. 9. 40. 1. 2. 51 *επεσαν.*

[7]) c. ACPQ 1. 10. 14. 17. (28.) 36. (7.) 49. (79.) 80. 1. 91. 2. 6. 161 vg. Tic., Pr. (1. *βαλει*, 28. 37. 79 *αποβαλλει*, vgl. 38 *αποβαλλουσα*, g dejicit), Rel. *βαλλουσα* oder *βαλουσα*, eine höchst unglückliche und den Sinn gänzlich verfehlende Konjektur.

καὶ ἑλιγήσεται ὡς βιβλίον ὁ οὐρανὸς καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου. Jes 13 10 Ez 32 7 Joel 2 10. 31 Mt 24 29. Assumptio Mosis X 5. — Hesych giebt zu ὄλυνθος die Erklärung: τὸ μὴ πεπαμμένον σῦκον. 6 14. καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον[1]). Der Himmel verschwand wie ein Buch, das man aufrollt. vgl. Jes 34 4 (24 18. 23) (s. o.) und IIPt 3 10 οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται. Sib. III 81f. ὁπόταν θεὸς . . . . οὐρανὸν εἰλίσσῃ καθάπερ βιβλίον εἰλεῖται. — καὶ πᾶν ὄρος καὶ νῆσος[2]) ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν. An diesem Punkt allein findet sich keine völlige Parallele, am nächsten kommt Jer 4 24 καὶ εἶδον τὰ ὄρη τρέμοντα καὶ πάντας τοὺς βουνοὺς ταρασσομένους. (beachte, dass ℵ an unsrer Stelle βουνός liest). vgl. Ez 38 20. Gar zu wörtlich will diese etwas übertriebene Schilderung nicht genommen werden.

6 15. καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλίαρχοι καὶ οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροὶ καὶ πᾶς δοῦλος καὶ[3]) ἐλεύθερος ἔκρυψαν ἑαυτοὺς εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς πέτρας τῶν ὀρέων. Zu dieser Aufzählung (beachte die Siebenzahl! Sp.) vergleiche man 19 18 (13 16). Das Vorbild ist die Schilderung der Vernichtung von Gog und Magog Ez 39 17—20. Die Megistanen im Unterschied von den (römischen) Chiliarchen sind parthische Staatsbeamte und Hofleute (Mommsen V 343 f.). Mit den Starken sind physisch Starke gemeint. vgl. Jes 2 10 καὶ νῦν εἰσέλθετε εἰς τὰς πέτρας καὶ κρύπτεσθε εἰς τὴν γῆν ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου, 2 19 εἰσενέγκαντες εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς σχισμὰς τῶν πετρῶν . . . ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου (cf. 2 21). 6 16 καὶ λέγουσιν τοῖς ὄρεσιν καὶ ταῖς πέτραις πέσετε ἐφ' ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς. Hos 10 8 καὶ ἐροῦσιν τοῖς ὄρεσι καλύψατε ἡμᾶς καὶ τοῖς βουνοῖς πέσατε ἐφ' ἡμᾶς. — ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου[4]) καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου. Das ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου klappt allerdings merkwürdig nach, und man könnte versucht sein, namentlich da im folgenden Vers auch αὐτοῦ und nicht αὐτῶν zu lesen ist, den Ausdruck mit

---

[1]) Ueber ειλισσομενος in P Cs. Studien 9; ελισσομενον ACPQ 1. 7. 14. 35. 6. 49. 79. 80. 1. 7. 91. 6. 161 g vg. Tic., Vict., Pr.; Rel. ελισσομενος. Das besser bezeugte ελισσομενον giebt auch den einzig richtigen Sinn.

[2]) νησοι vg. Pr., Vict. (nicht g).

[3]) + πας ℵ P Cs. (Studien 9).

[4]) c. ACP Cs.; ℵQ Rel. τω θρονω, s. Studien S. 26, oben Abschnitt VII S. 193.

Vischer, Sp., Weyland, Vlt. zu streichen. Aber wenn man sich an die oben beigebrachte Parallele aus Jes 2 10. 19. 21 erinnert, so sieht man den Grund der nachträglichen Erwähnung des Lammes. Der Gerichtstag im folgenden Vers aber würde dann, weil der Apokalyptiker wesentlich an den Messias als den Weltrichter denkt, ungenau[1]) nur als der Tag des Zornes des Lammes (nicht Gottes) bezeichnet. 6 17 *ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ*[2]) (nämlich des Lammes) *καὶ τίς δύναται σταθῆναι*; zum Ausdruck *ἡμέρα ὀργῆς* vgl. Zph 2 3 (Jo 1 15 2 2 3 4 Jes 63 4 u. ö.). Ferner Na 1 6 *ἀπὸ προσώπου ὀργῆς αὐτοῦ τίς ὑποστήσεται καὶ τίς ἀντιστήσεται ἐν ὀργῇ θυμοῦ αὐτοῦ*; Mal 3 2. Die Könige und Gewaltigen auf Erden empfinden das Erdbeben als ein Zeichen des nahenden Gerichtes.

Bei der wichtigen Beurteilung des sechsten Siegels wird man davon ausgehen müssen, dass der Apokalyptiker in der ganzen Schilderung kaum einen originalen Zug bringt, dass er vielmehr alles entlehnt und übernimmt. Man wird daher ihn von vornherein bei der Deutung der einzelnen Züge nicht zu genau beim Wort nehmen dürfen, er gab eben stereotyp gewordene Schilderungen wieder. — Zweitens aber wird man daran festhalten müssen, dass der Apok. ein mächtiges und in seiner Furchtbarkeit ungewöhnliches Erdbeben schildern will, aber doch nicht mehr als dieses. Er hat sich freilich in der Auswahl der Züge, mit denen er schildert, etwas vergriffen, und verwendet eine Reihe von Zügen, die sonst bei der Schilderung des letzten grossen Gerichtstages verwandt zu werden pflegen, (vgl. Mt 24 und die Parallelen aus den Antichrist-Apokalypsen bei Bousset Antichrist S. 163, ferner Sib. V 344, 512). Aber er wollte doch nur ein ungeheures Erdbeben zeichnen, man darf daher das Fallen der Sterne vom Himmel und das Entweichen aller Berge und Insel nicht so wörtlich nehmen. Man setzt sonst den Apok. mit sich selbst in Widerspruch. Wenn die Sterne vom Himmel gefallen, und die Berge alle gewichen sind, wenn der Himmel aufgerollt ist, dann können sich auch die Könige nicht mehr in die Höhlen und Felslöcher verkriechen. Auch ist der Eindruck, den die Könige und Gewaltigen durch das Schreck-

[1]) vgl. dieselbe ungenaue Redeweise in ITh 3 11 IITh 2 16. 17, Warfield bei Hirscht 59. Bedenken, wie dass das Lamm nicht zürne (Vischer), oder dass diese Rolle des Richters nicht zu der sonstigen Stellung des Lammes in diesen Capiteln passe, können wir bei Seite lassen.

[2]) *αυτων* ℵC 38 vg. ᵬ ist offenbar Korrektur, da man sich die Lesart *αυτων* vorausgesetzt, die Variante *αυτου* nicht erklären könnte.

wunder des Erdbebens erhalten, doch kein andrer, als dass der Gerichtstag nahe herbeigekommen sei. Denn der Ausruf: »Gekommen ist der grosse Tag« ist doch im Sinne der erschreckten Gewaltigen zu verstehen und nicht im Sinne des Apok. Wenn man diesen übertriebenen Charakter der Schilderung des sechsten Siegels verkennt[1]), dann erscheint allerdings der unten zu besprechende Vorschlag Sp.'s in Cap. 6 12ff. das Ende einer kleinen Apk zu sehen (gegen Sp. vgl. vor allem Erbes) annehmbar. Jedenfalls ist aber das, was in Cap. 6 12ff. geschildert wird, ein apokalyptisches Erdbeben, das noch in der Zukunft liegt. Man darf also auch hier nicht auf die Suche nach Erdbeben im ersten christlichen Jahrhundert gehen. Auch deutet kein originaler Zug in der Schilderung darauf hin, dass hier Anspielungen auf zeitgeschichtliche Vorgänge vorlägen.

Excurs zu Cap. 4—6.

1. Am einschneidendsten ist hier die Kritik von Spitta. Nach Sp. soll mit Cap. 6 — abgesehen von einer kleinen Fortsetzung in Cap. 7 und 19 — die christliche Urapokalypse (U) zu Ende gehen. Sp.'s Gründe dafür sind im wesentlichen 1) dass mit 6 12ff. in der That ein apokalyptisches Ende gegeben sei. 2) dass mit 7 1ff. eine unerwartete, ganz neue Episode einsetze. Nun aber ist mit der richtigen Erklärung von 6 12ff. Sp. erster Grund hinfällig geworden. In 6 12ff. ist nicht das Weltende gezeichnet, sondern ein starkes Erdbeben als Vorzeichen desselben. Gerade nach 6 12ff. erwartet man noch mindestens die Schilderung des eigentlichen Endes, die man in Sp.'s rekonstruierter Quelle U einfach vermisst. — Der zweite Grund Sp.'s würde, wenn er sich als stichhaltig erwiese, doch noch nicht beweisen, dass mit Cap. 6 eine Quelle aufhörte, sondern nur, dass in 7 1ff. ein störendes Element in den Zusammenhang des Ganzen sich eindrängt. Sp.'s Annahme einer U-Quelle scheint also danach nicht begründet zu sein. An Sp. hat sich auch nur Schmidt bis jetzt angeschlossen.

Wie aber die Capitel 4—6 nach vorwärts mit den folgenden Capiteln zusammenhängen, so ist auch nach rückwärts ihr Zusammenhang mit Cap. 1—3 nicht (mit Vischer, Vlt., Weyl., Pfleid., Schmidt) zu zerreissen. Die Schwierigkeiten.

[1]) vgl. Holtzmann: Zweifelsohne ist man mit ἦλθεν ἡ ἡμέρα 6 17 am letzten Ende bereits angekommen (?).

die in den Versen 4 1. 2 vorliegen, sind zu überwinden (vgl. den Kommentar zu dieser Stelle, auch zu 1 20, und was oben über den Charakter von 1—3 gesagt ist).

Namentlich ist zu betonen, dass Cap. 4—6 genau so christlichen Ursprungs sind wie Cap. 1—3. Der christliche Charakter haftet wenigstens an Cap. 5 untilgbar. Es ist ein unbestreitbares Verdienst von Sp., dass er Vischer gegenüber diese These siegreich verfochten hat. Die Streichung von 5 9—14 (Erbes 5 11—14) und die Beseitigung von *ἀρνίον* in V. 6, (Vischer) oder gar die Streichung von 5 6—14 (Weyl.) und 5 1—6 1 (Pfleid.) ist nichts anders als einfache kritische Willkür, mit der man schliesslich jede neutestamentliche Schrift in eine jüdische umprägen könnte. Wenn man streichen will, dann thut man übrigens immer noch am besten, mit Pfleiderer einfach das ganze Capitel zu beseitigen. Denn wenn man aus dem Cap. nur das *ἀρνίον* zu entfernen sucht, so bleibt immer ein rätselhafter Torso (vgl. den Kommentar zu diesem Capitel) [1]).

2. Was die Sprache dieses Stückes anbetrifft, so sind schon oben einige erwähnenswerte Berührungen gerade mit den Capiteln 1—3 nachgewiesen, die jedoch nicht hinreichen, um Sp.'s Annahme der Quelle U zu stützen. Häufig finden sich in diesen Capiteln die charakteristischen Wendungen, welche auch sonst in der ganzen Apk zerstreut sind: *καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον* etc. achtmal (sonst sechsmal); *ἀστραπαὶ φωναὶ βρονταί* 4 5 (8 5 11 19 16 18 tritt noch *σεισμός* hinzu); der manirierte Gebrauch von *ὡς* 4 6 5 6 5 11 6 6 (sehr oft in der Apk); 4 8 *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* etc. 5 9 *ἐκ πάσης φυλῆς* etc. 6 8 *ἐξουσία*; 6 9 *διὰ τὸν λόγον θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν*; 6 10 *ὅγιος καὶ ἀληθινός*; *οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς*; vgl. die Aufzählung 6 15. Dass sich die sonstigen Spracheigentümlichkeiten der Apk auch in diesen Capiteln belegen lassen, bedarf kaum einer Erwähnung. An besondern Spracheigen-

[1]) Ich stelle hier der Uebersicht wegen die kritischen Versuche an einzelnen Versen der Cap. 4—6 zusammen. Man wird hoffentlich sehr bald überhaupt nicht mehr nötig haben, die meisten von ihnen zu notieren. Es streichen 4 5 *αἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ* Weyl., Sp., Vlt. III 4 6 *ἐνώπιον τοῦ θρόνου* Sp. 5 5 *ὁ λέων ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ* Sp. 5 6 *ἔχων ἑπτὰ κέρατα καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά* Vlt. 5 6 *οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν* Sp., Vlt. 5 8 *ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* Sp. 5 8 *αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων* Sp., Vlt. 5 9 *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους.* Vlt. 5 10 *καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς* Vlt. II 88. Sp. 6 1 *ἀρνίον* Visch., Weyl., Pfleid. 6 17 *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου,* Visch., Weyl., Vlt., Sp., Pfleid. Nur die letzte Annahme ist der näheren Ueberlegung wert.

tümlichkeiten sind etwa noch folgende zu bemerken: *λαμπάς* 4$_5$. 8$_{10}$, sonst *λυχνίαι*, 5$_1$ *κατασφραγίζειν* sonst *σφραγίζειν*, 5$_2$ *κηρύσσειν* (sonst *κράζειν*), die Aufzählungen 5$_{3.\ 13}$ (anders 14$_7$), ein beachtenswerter Tempuswechsel liegt vor 5$_7$ *καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν*. In der Wortstellung finden sich dieselben Eigentümlichkeiten, wie in den andern Partieen des Buches. Das Verbum steht gewöhnlich den andern Satzgliedern mit Ausnahme der Subjecte voran, sehr oft beginnt es auch den Satz. Ausnahmen sind sehr selten und dann gewöhnlich begründet: 4$_8$ *ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν*, 6$_4$ *καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν*, 6$_6$ *καὶ τὸν ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς* (ferner 4$_5$ *καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται*, 6$_{13}$ *ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη*). Aber 6$_4$ *τῷ καθημένῳ ἐδόθη — αὐτῷ*. Das Attribut wird seinem Substantiv immer nachgestellt, eine Ausnahme bilden auch hier nur die Zahlwörter (beachte 4$_4$ *εἴκοσι τέσσ. πρεσβυτέρους καθημένους* ebenso 4$_{5.\ 6}$ 6$_3$). Eine Trennung des Artikels vom folgenden Substantiv kommt nicht vor.

3. In der Christologie von Cap. 4—6 zeigen sich die überraschendsten Berührungen mit den ersten drei Capiteln. Christus steht hier wie dort im Mittelpunkt der apokalyptischen Handlung, dort ist er der Menschensohn, welcher inmitten seiner Gemeinde richtet, hier das Lamm, das die Siegel des Buches allein lösen kann. Wie Christus in seinen Attributen und seiner Machtbefugnis neben Gott tritt 1$_{13}$f. 1$_{19}$ (vgl. die Doxologie 1$_6$), so steht das Lamm auch hier inmitten des Thrones und erhält denselben Lobpreis, wie Gott ihn erhalten hat 5$_9$ff., erscheint neben ihm als Weltrichter. Hier wie dort steht Christus in Beziehung zu den sieben Geistern und ist der Herr derselben 1$_{4—6}$ 3$_1$ (4$_5$) 5$_6$. Nur wird in diesen Capiteln Christus als das Lamm, das geschlachtet ist, und das durch seinen Tod die Erlösten erkauft hat, gedacht (5$_9$). Aber der parallele Gedanke findet sich auch schon 1$_5$. Und wie in Cap. 1—3 neben einer bereits sehr weitgehenden Christologie sich Spuren einer älteren Anschauung finden, so ist hier das Lamm, das geschlachtet wurde, zugleich der Löwe aus Judas Stamm, der Spross Davids und es ist von dem Zorn des Lammes im Weltgericht die Rede.

Litterarische Berührungen. Völter III 458ff. Durchsetzt sind diese Capitel von Anklängen an das alte Testament, so dass sich oft Wort für Wort und Satz für Satz die Parallelen nachweisen lassen. Aber der Apokalyptiker handhabt das alte Testament in einer sehr freien und originellen Weise. Spuren einer selbständigen Uebersetzung des hebräischen Textes finden sich kaum. Inwiefern 4$_3$ Ez 1$_{28}$, 4$_6$

Ez 1 22, 6 17 Mal 3 2 Spuren des hebräischen Textes (Vlt.) und nicht nur freie Benutzung der LXX zeigen sollten, ist nicht einzusehen. Bemerkenswert ist, dass 6 16 Hos 10 8 statt des charakteristischen Wortes der LXX *βουνοί* : *πέτραι* steht. Aber auch gemeinsame Fehler mit der LXX lassen sich nicht nachweisen. Von Berührungen mit dem Buch Henoch lässt sich ausser der Parallele 6 9 Hen 47 (9. 22 5—8) nur die Charakterisierung der Cherubim *ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν* (vgl. Hen 39 12ff. 40 7 7) anführen. Alle übrigen bei Vlt. aufgezählten Anklänge beweisen nichts. Die Parallele zwischen 6 9—11 und IVEsra 4 35—36 ist schon besprochen. (Vlt. 461 plaidiert für die Priorität der Apk.)

Auf die Berührungen zur eschatologischen Herrenrede ist bereits hingewiesen 6 1—8 cf. Mk 13 7—8 Mt 24 7 Lk 21 10ff.; 6 12ff. cf. Mk 13 24f. Mt 24 29f. Lk 21 25f. Dagegen ist das fünfte Siegel nicht in Parallele mit der Weissagung des Jüngerschicksales zu setzen. Es handelt sich die beiden Male um etwas ganz verschiedenes. Berührungen mit dem Petrus-Brief sind bereits erwähnt. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass der stärkste Anklang an die Versöhnungslehre der Apk sich IPt 1 18 findet. Dort finden sich die beiden Bilder vom Lamm und Loskauf neben einander.

Cap. VII.

Intermezzo.

7 1. [*καὶ*] [1]) *μετὰ τοῦτο* [2]) *εἶδον* [3]) *τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς*. Die Frage, ob gute oder böse Engel gemeint seien, ist überhaupt kaum aufzuwerfen. Es sind die Engel, die speciell über die vier Winde gesetzt sind, gemeint (Alcas., Corn. a Lap., Stern, Heinr., Züll., de W., Sp., Hirscht), nicht irgend welche beliebige Engel (Vitringa, Ew., Hgstb., Ebr., Dstd.), vgl. den Wasserengel 16 5. — Zu der Vorstellung vgl. Sach 6 5 Jes 49 3. 6 (?) (*τέσσαρας ἀνέμους ἐκ τῶν τεσσάρων ἄκρων τοῦ οὐρανοῦ*), und namentlich Dan 7 2. Von Plagen, welche durch die Winde geschehen, spricht Hen 76 4, die vier Winde werden

---

[1]) > AC vg. p.

[2]) *ταῦτα* P Cs., Korrectur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Apk. (s. Studien 9 u. 13).

[3]) *ἰδοὺ* ℵACQ 7. 14. 32. 81. 92.

Hen 34 1 36 1 60 12 69 22 76 1 77 1 erwähnt (Sp.). Die Engel stehen an den vier Ecken (Enden) der Welt (über *ἐπί* mit dem Accus. s. o. S. 193), d. h. an den Orten, von denen aus die Winde über die Erde wehen. *κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς, ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ [τι (πᾶν)][1] δένδρον.* Ueber den Wechsel von Gen. und Acc. nach *ἐπί* s. o. S. 193. Offenbar liegt die Vorstellung zu Grunde, dass diese (als bekannt vorausgesetzten) vier verderblichen Winde zu einer bestimmten Zeit und zwar am Ende der Welt losgelassen werden sollen. Bis dahin werden sie von ihren Engeln gehalten. Nun erfährt man aus der Apk selbst nichts weiter von dieser Erwartung. Die Lösung der Winde erfolgt nicht 9 14; liegt zwar eine verwandte, aber nicht dieselbe Vorstellung vor. Wir werden also vermuten, dass der Apok. hier eine ältere Tradition bruchstückweise weiter gegeben. Diese Vorstellung von den vier Winden (nicht also Winden überhaupt, sondern bestimmten apokalyptischen Winden), welche am Ende der Tage zur Reinigung der ganzen Erde losgelassen werden, findet sich nun in der That in späteren Apokalypsen, welche die Antichrist-Tradition repräsentieren. Ich setze einige Beispiele hierher. In der unechten Johannesapok. 25 2[2]) heisst es *τότε ἀποβουλώσω τὰ τέσσαρα μέρη τῆς ἀβίσσου* (vgl. Dan 7 1), *καὶ ἐξέλθωσιν τέσσαρες ἄνεμοι μεγάλοι καὶ ἐκλείψωσιν ἅπαν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, καὶ λευκανθήσεται πᾶσα ἡ γῆ ὥσπερ χιὼν καὶ γενήσεται ὥσπερ χαρτίον*; in der syrischen Petrusapk (ZwTh 1893 I 454ff.): Darauf werde ich den vier Winden gebieten, und sie werden losgelassen einer in der Richtung des andern. Und wenn der Seewind losgelassen wird, so steigt Schwefel vor ihm auf, und wenn der Südwind losgelassen wird, so steigt loderndes Feuer vor ihm auf, und wenn der Westwind losgelassen wird, so werden die Berge und die Felsen gespalten. Zu vergleichen ist eine zweite Stelle in der pseudojohanneischen Apk (c. 15), die armenische Danielapk, die syrische Esraapk (8), (Ps. Chrysostomus). Auch Pseudo-Hippolyt (*περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου* c. 8) kennt diese Tradition. Ebenso heisst es schon Sib. VIII 204f. *πολλῇ δέ τε λαίλαπι τυφὼν γαῖαν ἐρημώσει· νεκρῶν δὲ ἀνάστασις ἔσται* (vgl. Bousset

[1]) *παν δενδρον* ℵ 1. 10. 7. 28. 36. 7. 49. 79. 80. 1. 91. 6. 161; *τι δενδρον* CQ Rel. g vg. Pr.; *δενδρον* A (ʔ ɔ arm. aeth.). Nach Apk 9 4 21 27 wäre man allerdings geneigt (mit Ti. gegen Weiss' *παν* für das ursprüngliche zu halten, dem Sprachgebrauch der Apk entsprechend. Doch ist *πᾶν* recht schlecht bezeugt. Zu überlegen wäre, ob nicht mit A nur *επι δενδρον* (*δενδρου*) zu lesen ist.

[2]) Ich ergänze hiermit die Stellensammlung im Antichrist S. 165.

Antichrist S. 165f.). Demnach hat sich in dieser späteren Litteratur eine apokalyptische Tradition erhalten, die keineswegs aus unsrer Apk stammt, vielmehr dieser schon vorlag, die mindestens bis Dan 7 1, ja vielleicht noch weiter zurückgeht.

7 2. *καὶ εἶδον*[1] *ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς*[2] *ἡλίου*. Unter dem Engel ist einfach ein Engel zu verstehen, nicht Christus. Nach Ew. steigt der Engel von Osten, auf weil dort der Thron Gottes gedacht wird, nach Ebr., Hgstb., Vlkm., Dstd., weil von Osten die lebenbringende Sonne kommt. Sp. erinnert daran, dass im Osten das Paradies liegt (Hen 25 4ff. Apok. Mos. 9ff. Ev. Nicodemi 19), Erbes (51 A. 1) daran, dass von Osten der Messias kommt (Orac. Sib. III 652). Dieses Herumraten ist völlig vergeblich. Aufklärung könnte man nur erhalten, wenn uns noch ausführlichere Quellen für die der Apk hier zur Verfügung stehende Tradition erschlossen würden. *ἔχοντα σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος*. Ob die Verbindung der Idee der Versiegelung der Knechte Gottes mit der andern von den vier Winden dem Apok. schon vorlag, oder seine eigene Konception ist, lässt sich aus den sonstigen Parallelen nicht mehr erkennen. Ueber die Bedeutung des Siegels und des Versiegelns s. den folgenden Vers. *καὶ ἔκραξεν* (*ἔκραζεν*)[3] *φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις οἷς ἐδόθη αὐτοῖς*[4] (s. o. S. 184). Man sieht, dass es sich um ganz bestimmte Winde und Windengel handelt *ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν*, nämlich dadurch, dass sie die Winde loslassen. Die Schädigung der Bäume ist hier nicht mehr erwähnt. 7 3 *λέγων· μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν μήτε*[5] *τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι*[6] *σφραγίσωμεν* — bis wir versiegelt haben werden. Winer 41 3. Das gewöhnliche wäre *ἄχρις οὗ* oder *ἄν* (s. o. S. 198f.). Der Plural hier wie in dem folgenden *ἡμῶν* ist nicht Pluralis majestaticus, sondern setzt Gehülfen des Engels voraus. *τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν* (vgl. *θεός μου* 3 2 3 12 (2 7) *ἡμῶν* 7 10. 12 12 10 19 1. 5) *ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*[7] (s. o. S. 193). Genaueres über den Zweck

[1] *ιδον* ACQ 7. 14. 81. 92.

[2] *ανατολων* A 90 (Studien 22), es ist doch fraglich, ob man mit B. Weiss *ανατολων* in den Text zu setzen hat, da C auf der andern Seite steht. vgl. dieselbe Variante 16 12.

[3] *εκραξεν* AP 161 s. über Imperf. und Aor. bei *κράζω* o. S. 197.

[4] > *αυτοις* 16. 7. 28. 49. 79. 80 (Studien 18).

[5] *και* A 37. 8. 41. 2 cle. arm. harl. lips. [5. 6] Tic. (anders Alford.).

[6] *αχρι* ℵACP 1. 12. 81 Or.; *αχρις ου* Q Rel.; *αχρις αν* 18. 28. 79. 80 (grammatische Korrekturen).

[7] vgl. die merkwürdige Parallele Sib V 474: *εἶθ' οὕτως ὀλιγηπελίη ἔσεται κατὰ γαῖαν, ὥστε νοεῖν ἀνδρῶν τ' ἀριθμὸν, μέτρον τε γυναίκων.*

der Versiegelung s. u. Im Gegensatz zu den Knechten Gottes (vgl. 14 1) werden auch die Anhänger des Tieres versiegelt 13 16f. 14 9 20 4, und wir haben vielleicht hier nur eine Analogiebildung eines älteren und ursprünglicheren Zuges, der seine feste Stellung, wie wir sehen werden, in der Tradition vom Antichrist hat. Zu Grunde liegt den beiden Vorstellungen übrigens die Idee von wirkungskräftigen Zauberformeln; das Siegel Gottes ist ein Schutzamulett, das die Gläubigen gegen die Machtwirkung des Tieres tragen sollen. Als Inschrift des Siegels hat man sich demgemäss einen zauberkräftigen Namen (Formel oder Zeichen) zu denken (2 17).

7 4. *καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων ἑκατὸν τεσσαράκοντα*[1] *τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι*[2] *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ.* Der Vollzug der Versiegelung wird also stillschweigend vorausgesetzt, der Seher sieht auch den Vorgang nicht mehr, er hört nur noch die Zahl der Versiegelten. 7 5. *ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι*[3] (s. o. S. 185), *ἐκ φυλῆς Ρουβὴν*[4] *δώδεκα χιλιάδες — Γάδ — Ἀσήρ — Νεφθαλίμ*[5] *— Μανασσῆ — Συμεών — Λευί*[6] *— Ἰσ(σ)άχαρ*[7] *— Ζαβουλών — Ἰωσήφ — Βενιαμίν*[8] *— δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι*[3]. vgl. die Listen Num 13 5ff. Ez 48 Dt 33 17ff. I Chron 2 1ff. 4—7 Num. fehlt Levi, Simeon, Dt., in der Chronik 4—7 (jedoch nicht 2 1) fehlt Dan, ist aber 7 12 wenigstens angedeutet, Hltzm.). Bemerkenswert ist diese Aufzählung, weil hier ganz ungewöhnlich Joseph und Manasse gezählt werden. Aus welchem Grunde das geschieht, ist kaum zu sagen. Wichtiger noch ist, dass der Stamm Dan weggelassen ist. Die Erklärung, dass die Auslassung von Dan deshalb erfolgt sei, weil der Stamm damals ausgestorben war, reicht nicht zu (de W., Dstd.). Denn das liesse sich auch von manchem andern der 12 Stämme sagen. Hartwig. Züll., Sp. nehmen an, dass ursprünglich *Δάν* im Text gestanden hätte, dieses dann in *Μάν* verschrieben,

[1] *τεσσερακοντα* ℵC.

[2] Q 2. 6. 7. 14. 31. 2. 5. 79. 94. 7. 121 al.[10] verbessern in *εσφραγισμενων* s. o. S 185.

[3] Nur hier und am Schluss ist das *ἐσφραγισμένοι* in den Text aufzunehmen, Q al.[25] lesen *ἐσφραγισμέναι.*

[4] *ρουβιμ* 1. 17. 9. 32. 6. 8. 51. 79. 80. 1. 161; *ρουβιν* 7. 14. 28. 92. 3. 4. 5. 7; *ρουβειμ* 4. 10. 29. 35. 49. 87. 96; *ρουβειν* 31. 121; *ρουβημ* 6. 9. 26. 7. 50 Or.

[5] c. AQ 6. 9. 14·· 30. 92·· 3 g Pr. (ℵ *ι*), . . . *ειμ* P Rel.

[6] *λευει* ℵ.

[7] *ισσαχαρ* ℵAP 7. 29. 32. 92. 3. 8 cle. am. dem.; *ισαχαρ* CQ Rel. fu. g Pr.

[8] *βενιαμειν* AP 161.

und daraus Manasse entstanden sei. Doch ist das eine im höchsten Grade unwahrscheinliche Auskunft, da eine derartige vorausgesetzte Abkürzung in den alten Majuskelhandschriften sehr selten vorkommt, und die Verschreibung von *Δάν* in *Μάν*, da bei den Abschreibern doch Bekanntschaft mit den 12 Stämmen vorausgesetzt werden kann, höchst unwahrscheinlich ist. Die einzige mir möglich erscheinende alte Erklärung ist die des Irenaeus, der, nachdem er von der Abstammung des Antichrist aus dem Stamm Dan gesprochen hat, fortfährt (V. 30 2): et propter hoc non annumeratur tribus haec in Apyoalypsi cum his quae salvantur. Die an Dt 33 22 Gen 49 17 Jer 8 16 sich anlehnende Idee, dass aus dem Stamm Dan die wider Gott sich empörende Gewaltherrschaft des Antichrist hervorgehen werde, mag recht wohl so alt und älter wie die Apk sein. Sie findet sich schon im Testamentum Dan Cap. 5, Irenaeus setzt sie als selbstverständlich voraus, auch die meisten älteren Kommentatoren (Andreas, Arethas, Beda) teilen sie (über die Verbreitung dieser Erwartung vgl. Bousset Antichrist 112ff.). Es ist anzunehmen, dass sie dem Apok. geläufig war und dass er deshalb den Stamm Dan fortliess. Möglich, dass sogar bereits I Chron 4—7 die vielleicht erst später erfolgte Weglassung des Stammes Dan (vgl. den Satz I Chron 7 12, der auf ein Textverderbnis schliessen lässt), mit diesem Glauben zusammenhängt.

Excurs zu 7 1—8. Ein endgültiges Urteil über diesen Abschnitt kann erst gefällt werden, wenn man über sein Verhältnis zu dem folgenden 7 9—17 zur Klarheit gekommen ist. Aber einiges kann doch schon hier festgestellt werden. Vor allem fällt, wie schon angedeutet wurde, das fragmentarische an diesem Abschnitt auf. Das hat auch Sp. bereits gesehen, wenn er behauptet, dass in der mit Cap. 7 für ihn beginnenden zweiten Quelle das erste Stück bereits anderswoher eingesprengt sei[1]). Zwei Stücke sind hier mit einander verwoben: die Weissagung von den vier Winden und die Versiegelung der Knechte Gottes. Beide stehen ziemlich isoliert in der Apk in rätselhafter Kürze und ohne Zusammenhang mit dem folgenden. Die vier Winde werden überhaupt nicht wieder erwähnt, die 144000 kehren nur noch einmal, (14 1ff.) dort ebenfalls ausser allem Zusammenhang und umgedeutet wieder. Für das erste Stück gelang es uns bereits eine aus-

[1]) Mit dieser Erkenntnis verliert Sp. jedoch einen Grund, Cap. 7ff. von 1—6 abzutrennen. Die Erklärung des Fragments 7 1—8 wird dadurch um nichts leichter, dass man mit 7 1ff. eine neue Quelle beginnen lässt.

führlichere apokalyptische Tradition wenigstens in einem Zweig der Antichristapokalypsen nachzuweisen; auch für das zweite können wir Abhängigkeit von der Antichristtradition vermuten. Eine Berührung mit derselben wurde bereits nachgewiesen (die Weglassung des Stammes Dan). Zu beachten ist aber dann weiter die durchaus jüdisch-partikularistische Stimmung in diesem Fragment. Es handelt sich nur um eine Versiegelung von 144000 Juden aus den 12 Stämmen. Eine allegorisierende Umdeutung (des Zwölfstämme-Volks auf die Christen) ist wegen der bestimmten Aufzählung der einzelnen Stämme nicht erlaubt. Von neuem ergiebt sich hier, dass der Apokalyptiker an dieser Stelle mechanisch einer vorliegenden Tradition folgt. Nun weiss auch die (ursprünglich jüdische) Tradition vom Antichrist von einem Widerstand einer kleinen Schar von Gläubigen gegen den Antichrist und ihrer Errettung (s. Bousset Antichrist 139ff., beachte namentlich die dort citierten Stellen Lactanz Inst. div. VII 17, Commodian, Carmen Apolog. 937ff.). Es ist anzunehmen, dass auch hier unter den Versiegelten ursprünglich die im Kampf gegen den Antichrist ihre Treue bewahrenden und erretteten jüdischen Gläubigen gemeint sind. Auch die früheren Exegeten (Victorin, Andreas) wissen um diese Zusammenhänge und deuten die 144000 auf die gläubigen Judenchristen, die sich auf die Predigt des Elias hin am Ende der Tage bekehren und den Kampf gegen den Antichrist aufnehmen werden. Dagegen liesse sich allerdings einwenden, dass es schwer erklärbar sei, wie ein Jude von den 12 damals gar nicht existierenden Stämmen noch ernsthaft habe reden können, und dass diese Beobachtung gerade eine allegorisierende Auslegung der Stelle nahelege. Doch lässt sich darauf erwidern, dass die Erwartung der Erneuerung des Zwölfstämmevolkes am Ende der Tage im Spätjudentum sehr verbreitet war (Antichrist 61. 65. 143). Von hier aus erhält dann die Stelle erst ihre volle Erklärung. So sind wir imstande, noch einigermassen die hinter Apk 7 1—8 liegende apokalyptische Tradition zu erraten. Was nun der Apok. sich dabei dachte, wenn er diese so einfach herübernahm, kann erst weiter unten erörtert werden.

7 9. *μετὰ ταῦτα εἶδον*[1] [*καὶ ἰδοὺ*][2] *ὄχλος(ν) πο-*

---

[1]) *ιδον* . A(Q) 7. 14 92.

[2]) > A vg. ℘ aeth. Cypr. Pr. (nicht Tic.) (C > *ιδον*) und dann *οχλον πολυν* A vg. ℘ aeth. Cypr. Pr. Da das *ιδον και ιδου* in der Apk die gebräuchliche Wendung ist, so mag doch in A(C) vg. Pr, obwohl die Bezeugung eine sehr starke ist, die Weglassung des *και ιδον* und der folgende Accusativ eine willkürliche Kürzung sein, namentlich da A (der einzige hier in Betracht kommende Zeuge) im folgen-

λὺς(ν) ὃν[1]) ἀριθμῆσαι αὐτὸν[2]) οὐδεὶς ἐδύνατο[3]). Den Relativsatz weist Sp. ohne sonderlich zwingende Gründe dem Redaktor zu. ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν 59. Beachte den Uebergang vom Singular in den Plural. ἑστῶτας(ες)[4]). Der Plural bezieht sich (constructio ad sensum) auf ὄχλος. ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου — wer diese ungezählten Schaaren sind, kann erst weiter unten ausgemacht werden. Das Stehen vor dem Thron kann kaum etwas anders bedeuten, als den Zustand der vollkommenen Seligkeit vor Gottes Angesicht. Gegenüber Vischers Streichung des ἀρνίον in der ganzen übrigen Apk, beachte man, wie hier in einem Abschnitt, der nach Vischer vom Redaktor stammt, das ἀρνίον auf den ersten Blick genau so interpoliert zu sein scheint, wie an manchen andern Stellen. περιβεβλημένους(οι) στολὰς λευκάς über den Gebrauch von στολή s. o. S. 282; sehr gut bemerkt B. Weiss: wie die Märtyrer 611, deren Zahl hier voll geworden zu sein scheint. καὶ φοίνικες(ας)[5]) ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν. Die einzige Stelle im neuen Testament, in der φοῖνιξ sonst noch vorkommt, ist Joh 1213 (vgl. I Makk 1351 II Makk 107). Auch das Attribut der Palmzweige — nach Sp., Hirscht 65 Symbol der Freude — weist doch bestimmter auf einen erkämpften Sieg und Freude und Frieden nach dem Kriege hin, so dass auch hiernach der Gedanke naheliegt, dass die ungezählte Schar die Schar der Märtyrer ist. Weisse Kleider und Palmzweige sind übrigens so naheliegende, in sich selbst verständliche Attribute, dass man nicht nötig hat, hier nach allen möglichen Beziehungen zu suchen (auch nicht mit Deissmann Bibelstud. 285 auf dem Gebiet des griechischen Kultus)[6]).

---

den εστωτες liest, das doch auf ein vorhergehendes και ιδου in der Textgrundlage des A hinweist (vgl. den folgenden Vers und Studien S. 15; anders B. Weiss).

[1]) A και, was B. Weiss fälschlich in den Text aufnimmt.

[2]) c. ℵACP 1. 13. 4. 26. 7. 33. 6. 92; > αυτον Rel.

[3]) Ueber εδυνατο und ηδυνατο vgl. Studien 18.

[4]) εστωτας ist zu lesen mit Q Rel. gegen ℵAP Cs., ebenso im folgenden περιβεβλημενους mit allen gegen ℵcP Cs. vg. Tic. Vict. Genau der gleiche Kasuswechsel nach και ειδον και ιδου findet sich 1411. Die Korrektur εστωτες ist auch in ℵ und die Grundlage von A eingedrungen, aber nur P Cs lesen konsequent den Nominativ.

[5]) Man kann schwanken, ob φοινικες mit ℵcAP Cs. g vg. Pr., oder φοινικας mit ℵQ Rel. zu lesen ist. Da ein relativ neuer Satz beginnt, so mag vielleicht φοινικες das ursprüngliche sein (B. Weiss).

[6]) Eher ist Ascensio Jes 1140 zu vergleichen: ut accipiatis vestes vestras et thronos et coronas gloriae in septimo coelo repositas.

7 10. *καὶ κράζουσιν*[1] *φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες.* 6 10 18 2 18 18f. 19 17 (7 2 14 15 *κράζειν* im Sinne von Zurufen mit dem Dativ) *ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ* s. o. S. 193[2] *καὶ τῷ ἀρνίῳ* vgl. das zu V. 9 bemerkte. *σωτηρία* ursprünglich im specifischen Sinn Errettung Israels von seinen Feinden, dann terminus technicus zur Bezeichnung des messianischen Heils. Zu übersetzen ist etwa: das Heil (die Rettung) gehört unserm Gott, d. h. er hat das Verdienst und die Ehre, wenn den Seinen Rettung zu teil geworden ist (zu *θεός ἡμῶν* s. o. S. 328).

7 11. *καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι εἱστήκεισαν*[3] *κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν τεσσάρων ζώων* vgl. 5 11. Wir haben dort ganz denselben Aufbau des Hymnus. *καὶ ἔπεσαν*[4] *ἐνώπιον τοῦ θρόνου*[5] *ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ.* Ueber die Konstruktion von *προσκυνεῖν* s. o. S. 190. 7 12. *λέγοντες· ἀμήν.* Bekräftigender Abschluss des vorhergehenden Gebets, dann folgt die Weiterführung (Dstd.): *ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχύς.* Hier ist anders als in 5 12 der Artikel nachdrücklich vor jedem Wort wiederholt. *τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν*[6]).

7 13. *καὶ ἀπεκρίθη εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγων μοι.* Das *ἀπεκρίθη* entspricht dem hebräischen ענה (Cant 2 10. Ew. »er hob an«). Nicht ist das folgende als eine Antwort auf eine unausgesprochene Frage aufzufassen. Der Dialog soll nur, was der Apokalyptiker zu sagen hat, lebendiger vorbringen (vgl. Jer 1 11 Sach 4 2 B. Weiss). *οὗτοι οἱ περιβεβλημένοι τὰς στολὰς τὰς λευκάς τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον*; Jon 1 8, Virgil Aeneas 8 114 qui genus unde domo (Wtst.).

7 14. *καὶ εἴρηκα*[7] *αὐτῷ κύριε μου*[8]). Der Ausdruck hätte, wenn die *πρεσβύτεροι* nur Vertreter der Gemeinde sein sollten, etwas sehr befremdliches und lässt eher darauf schliessen, dass die *πρεσβύτεροι* als Engelwesen gedacht sind. Zwingend ist dieser Schluss allerdings nicht. Engel werden mit diesem Ausdruck angeredet Sach 4 5. 13f. (*οὐ γινώσκεις τί ἐστι ταῦτα*

---

[1]) *εκραζον* g vg. Cypr. Pr.
[2]) Zur textlichen Bezeugung s. Studien 26.
[3]) ℵAP 36 *ιστηκεισαν*.
[4]) ℵACP 9. 12. 3. 27.
[5]) ℵACP 1. 10. 7. 8. 28. 37. 8. 40. 1. 9. 51. 80. 1. 91. 5. 6. 161 g vg. ᵖ Pr.; + *αυτου* Q Rel. ɔ, doch vgl. V. 9.
[6]) > C 28. 36. 161 Pr. (hier fehlt das *αμην* oft).
[7]) c. ℵACP 1. 28. 36. 79. 80. 1. 161; Rel. *ειπον*.
[8]) > *μου* A 1 vg. cod. Pr.

καὶ εἶπα οὐ κύριέ μου). ebenso Sach 1 9 4 4. aber Gen 23 6 Abraham. 31 35 Laban. Numeri 12 11 Moses. Joh 12 21 Philippus. Aber immerhin ist es jedesmal die übergeordnete Persönlichkeit, die so angeredet ist. Der aber, der hier anredet, ist der Seher, dem eigentlich doch nur ein Engel nach seinem eigenen Bewusstsein übergeordnet sein kann. Das Perfectum εἴρηκα zwischen den Aoristen verlebendigt die Erzählung, wie es sonst ein Präsens thun würde. σὺ οἶδας d. h. ich weiss es nicht, möchte es aber von Dir hören. καὶ εἶπέν μοι οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης. Es ist jedenfalls nicht an die Trübsal des ganzen Lebens gedacht. Auch ist bis jetzt noch gar nicht eine μεγάλη θλῖψις geschildert, auf die der Ausdruck zurückweisen könnte. Denn μεγάλη θλῖψις bedeutet mehr als die in Cap. 6 geschilderten Vorwehen, nämlich die furchtbaren Nöte, die unmittelbar dem Ende vorhergehen, die allerletzte Zeit. Von dieser letzten Zeit redet der Seher, wenn er von der Stunde der Versuchung weissagt, die über den ganzen Erdkreis kommen soll. Diese Zeit der letzten Not aber war für ihn in erster Linie eine Zeit des Martyriums, in der die im voraus bestimmte Zahl der Märtyrer sich vollenden sollte (6 11). So sind denn auch wahrscheinlich die aus der grossen Trübsal kommenden diejenigen, die im Martyrium der letzten Zeit bestanden haben. Ueber die bei dieser Auffassung vorliegende Schwierigkeit, dass der Apokalyptiker hier bereits vorgreifend die allerletzten Ereignisse schaut, wird weiter unten die Rede sein. Hier aber erheben sich ausserdem specielle Bedenken gegen diese Erklärung aus der folgenden Charakterisierung dieser vor Gottes Thron stehenden Schaar: καὶ ἔπλυναν[1]) τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν[2]) αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. Danach läge es auf den ersten Blick näher hier, die durch das Blut des Lammes erlösten zur Seligkeit gelangten Christen überhaupt zu verstehen. Aber es lässt sich der Ausdruck auch anders verstehen. Dazu zwingt uns der parallele Ausdruck 12 11 καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸ διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου. Auch hier wird der Sieg der Märtyrer als durch das Blut[3]) des Lammes errungen dargestellt. Demgemäss ist auch hier nicht zu übersetzen: sie haben ihre Kleider in dem Blut des Lammes gewaschen, sondern durch das Blut. Nicht aus eigener Kraft haben die Märtyrer ihre

[1]) επλατυναν 1. (Ti.) 2 9. 13. 29. 30. 41. 2. 50. 82. 93. 4. 5. 7. 8.
[2]) c. ℵAP 1. 10. (28.) 9. 37. 46. 9. 79. 80. 91 6. 161 g vg. ℙ ⊃ Cypr. (Pr.: et stolas suas candidas fecerunt; > και επλυναν); Rel. > αυτας.
[3]) Zur Uebersetzung vgl. den Kommentar zu der Stelle.

Kleider im Martyrium gewaschen, d. h. sind durch ihr Martyrium rein von aller Schuld und Gott wohlgefällig geworden, sondern die Kraft dazu haben sie erhalten durch den Erlösungstod des Lammes. Das *ἐν τῷ αἵματι* giebt die entferntere letzte Ursache an. Etwas anders erklärt Ewald aber in demselben Sinn: sanguine Chr. i. e. caede, quam ob Christi doctrinam Christi et in hac re exemplar secuti passi sunt.

7 15. *διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ λατρεύουσιν* (22 3) *αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου* [1]) *σκηνώσει ἐπ᾽ αὐτούς*, 21 3 Joh 1 14. Nach alttestamentlicher (Lev 26 11 Jes 4 5 Ez 37 27) Anschauung (vgl. das Thronen der Schechina) verbindet sich das *σκηνοῦν* mit *ἐπ᾽ αὐτούς* (Sp., Hltzm., B. Weiss). Gott selbst aber ist es, der hier thront, nicht verhüllt durch eine Rauch- oder Feuer-Säule. Das Futurum *σκηνώσει* deutet übrigens an, dass der Seher sich bewusst ist, Bilder zu sehen, die eigentlich erst in der Zukunft sich realisieren. 7 16. *οὐ πεινάσουσιν* [*ἔτι* [2])] *οὐδὲ διψήσουσιν* [*ἔτι* [3])], *οὐδὲ* [*οὐ* [4])] *μὴ πέσῃ ἐπ᾽ αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα.* Jes 49 10 *οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ διψάσουσιν οὐδὲ πατάξει αὐτοὺς καύσων οὐδὲ ὁ ἥλιος* vgl. Ps 120 6. Bei dem *οὐδὲ πᾶν καῦμα* ist vor allem an die Hitze des Glutwindes (*καύσων*) zu denken. 7 17. *ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου.* Bemerkenswert ist, dass hier *ἀνά μέσον* gebraucht wird, während es sonst immer *ἐν μέσῳ* heisst. Da offenbar aber mit *τὸ ἀνὰ μέσον* zurückgewiesen wird, muss *ἀνὰ μέσον* = *ἐν μέσῳ* sein. Thatsächlich ist auch *ἀνὰ μέσον* Jos 19 1 die Uebersetzung von בְּתוֹךְ (= *ἐν μέσῳ*) (Hltzm.), während es sonst J. Sir 27 2 Jes 57 5 und im übrigen neuen Testament zwischen zwei oder mehreren Dingen bedeutet (Winer 372), wie denn auch Dstd., der schon *ἐν μέσῳ* mit »zwischen« erklärt hatte (s. o. 5 6), auch hier erklärt. Sp. nimmt fälschlich an, dass das Lamm mittlerweile seinen Standort gewechselt habe. *ποιμανεῖ* [5]) *αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει* [6]) *αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς* [7]) *πηγὰς ὑδάτων* 16 3 *πᾶσα ψυχὴ ζωῆς*

---

[1]) S. Studien S. 26 und oben S. 193.
[2]) > ℵ 36 vg. 𝔭 𝔬 arm. aeth. Cypr. (Konformation nach LXX?)
[3]) > P 1. 34. 5. 6. 8. 40. 80. 1. 7. 121 g 𝔭 arm.
[4]) > ℵAP 1. 14. 7. 8. 28. 36. 40. 79.
[5]) c. ℵAPQ 1. 6. 7. 14. 6. 28. 30. 6. 8. 49? 51. 79. 80. 1. 92. 6 g vg. 𝔬 arm. aeth. Cypr. cod., Rel. *ποιμαινει.*
[6]) ℵAPQ 1. 14. 28. 36. 8. 51. 79. 80. 1. 92. 161 g vg. 𝔭 𝔬 arm. aeth. Cypr. cod., Rel. *οδηγει.* [7]) Cs. *ζωσας* (cf. 16 3).

22 1 ποταμὸν ὕδατος ζωῆς 22 17 ὕδωρ ζωῆς 21 6 ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος ζωῆς. Ueber den johanneischen Stil in diesen Worten s. o. S. 207. ζωῆς ist Gen. Qualitatis oder des Inhalts. »Lebenswasserquellen«, zur Stellung vgl. I Pt 3 21, σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου. Jes 49 10 (cf. 9) ἀλλ' ὁ ἐλεῶν αὐτοὺς παρακαλέσει καὶ διὰ πηγῶν ὑδάτων ἄξει αὐτούς. cf. Ps 22 2. καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ[1]) τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν Jes 25 8 καὶ πάλιν ἀφεῖλε κύριος ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς ἀνθρώπου cf. Apk 21 4.

Excurs zu Cap. 7 1–17. Bei der Beurteilung des Cap. 7 thun wir am besten, von gewissen feststehenden Punkten auszugehen. Fast allgemein anerkannt dürfte es sein, dass die 144000 in dem ersten Teil des Capitels und die zahllose Menge in dem zweiten Teil nicht identisch sind. Hier ist eine unbestimmte dort eine bestimmte Anzahl derselben angegeben, hier sind es Leute aus allen Völkern und Nationen, dort wird die Menge ganz bestimmt als aus Juden, (resp.) Judenchristen bestehend charakterisiert, diese stehen noch vor den Nöten und Wehen der letzten Zeit, und die Versiegelung hat den Zweck, sie in denselben zu bewahren, jene kommen bereits aus der grossen Trübsal mit weissen Kleidern angethan und Palmen in den Händen.

Dass mit den 144000 Leute jüdischer Nationalität, seien es Juden, seien es Judenchristen, gemeint sind, muss vor allem unbedingt festgehalten werden. Die Aufzählung der einzelnen Stämme zwingt unbedingt zu diesem Schluss[2]). Nur hinsichtlich der Bedeutung der Versiegelung ist eine verschiedene Beurteilung möglich. Der Apokalyptiker scheint nach 9 4 die Versiegelung als das Mittel zur sicheren Bewahrung der Gläubigen in den Nöten des Endes aufgefasst zu haben. Auf diese Auffassung scheint nun auch eine Vergleichung von Ez 9 4ff. 34 11—14 (Exod 12 7. 13) hinzuführen. Die Versiegelung der Knechte Gottes bedeutet hier ihre Bewahrung vor dem Verderben und von Ez 9 4ff. scheint eben unser Stück abhängig zu sein. Auf der andern Seite kann man auch mit Dstd. die Versiegelung als ein Symbol der Bewahrung vor den Versuchungen des letzten grossen Kampfes auffassen; nicht vor diesem selbst sollen dann die 144000 behütet werden, aber vor dem Unterliegen im Kampfe. Doch scheint mir schliesslich diese Differenz in der Auslegung nicht allzu stark

[1]) απο ℵ 7. 9. 16. 27. 8. 47. 9. 50. 79. 80. 90. 2. 5. 161 g cle. lips. 𝔭 (Studien 27).

[2]) Etwas weniger entschieden würde z. B. das Urteil lauten, wenn wie in I Pt und Jak nur vom Zwölfstämmevolk die Rede wäre.

zu sein, die beiden Deutungen können sogar in einander übergehen. Wie dem aber auch sein möge, so steht es andrerseits fest, dass die ungezählten Scharen aus allen Völkern Märtyrer und zwar christliche Märtyrer der letzten grossen Verfolgungsnot sein sollen.

Bei dieser Auffassung der vorliegenden Stücke hat nun die Kritik fast einstimmig die Unmöglichkeit der Annahme der litterarischen Einheit von Cap. 7 behauptet. Man stützt sich dabei aber auf eine doppelte Erwägung: 1) Es erscheine unmöglich, dass derselbe Apokalyptiker, der seine Hoffnungen und seinen eschatologischen Gesichtskreis so bestimmt auf Israel beschränke, zugleich 7 9—17 geschrieben haben sollte, 2) Cap. 7 9—17 erscheine überhaupt vollkommen deplaciert, die Reihenfolge der Visionen werde aufs störendste unterbrochen, dem Inhalt nach gehöre dieses Gesicht ganz an das Ende..

Die meisten Kritiker schieben nun 7 9—17 aus diesen Gründen dem Redaktor (oder einem der Redaktoren) zu (Vlt., Vischer, Pfleid., Schmidt) und betrachten das Stück als eine Interpolation in eine jüdische oder judenchristliche Grundschrift. Die Unebenheiten in der Composition des Capitels fallen damit dem Redaktor zur Last. Anders urteilt Sp. Auch nach ihm stammen 7 1—8 und 7 9—17 von verschiedenen Händen. Aber 7 9—17 gehöre nicht dem Redaktor, sondern sei die Fortsetzung von Cap. 6 (also zur Quelle U gehörig). Damit rückt für ihn 7 9—17 wirklich an das Ende einer Apk, wohin es zu gehören scheint. Dagegen haben Erbes und Weyland versucht, durch Streichungen in dem Capitel selbst die litterarische Einheit herzustellen. Erbes beseitigt V. 4—8, Weyl. (ebenso Rauch) streicht V. 9 die Worte *καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ — γλωσσῶν; ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου*, V. 10 *καὶ τῷ ἀρνίῳ*, V. 14 *καὶ ἐλεύκαναν — ἀρνίου*, V. 17 *τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου;* jener beseitigt also die jüdischen, dieser die christlichen Elemente des Stückes.

Es erscheint mir nun aber nicht unmöglich, gegenüber jenen Haupteinwänden die Einheit des Capitels (mit Weizs., Sabat., Schön) festzuhalten. Gesetzt der Verfasser der Apk war ein Judenchrist, ein Christgläubiger und daneben doch noch ein begeisterter Anhänger jüdischer Nationalität, wie dies schon aus 3 9 sehr wahrscheinlich geworden ist, so ist es gar nicht verwunderlich, wenn er des Glaubens lebte, dass am Ende der Dinge sein Volk eine besondre eschatologische Rolle spielen würde. Hat doch selbst Paulus in seiner Eschatologie daran festgehalten, dass das bekehrte Judenvolk dereinst am Ende zu grossen Dingen berufen sei. Wenn ihm nun in der Eschatologie seines Volkes die Hoffnung überliefert war,

dass in den letzten Zeiten des grossen Abfalls und der allgemeinen Not eine grosse Zahl[1]) aus dem dann wieder in seinen zwölf Stämmen versammelten Israel aller Versuchung widerstehen und vom Verderben wunderbar errettet werden solle. — warum hätte er dann nicht mit Freuden auch diesen Zug in seinem apokalyptischen Gemälde verwerten und was ursprünglich nur von Gläubigen Israels galt, nun von Gläubigen in seinem Sinn, d. h. bekehrten Judenchristen, aussagen sollen? Solche Ideen und Hoffnungen lagen nun aber, wie wir schon oben in der Beurteilung von 7 1—8 bemerkt haben, als alte Tradition dem Apokalyptiker vor. Die Tradition vom Antichrist, die mit ihren Wurzeln sicher in die vorneutestamentliche Zeit zurückreicht[2]), enthält dieselben. Zugleich aber war der Apokalyptiker allerdings überzeugter Universalist, die Heidenmission stand ihm als etwas selbstverständliches fest. Und in demselben Moment, als er an die Bewahrung und den Triumph der Gläubigen seines Volkes in den Nöten der Endzeit erinnert wird, da erweitert sich sein Blick sofort auf die Gläubigen in der ganzen weiten Welt, die nun auch den grossen Kampf zu bestehen haben. Und um diesen zu sagen, dass auch sie ihres Sieges gewiss sein können, verwendet er nicht wieder dasselbe Bild, sondern lässt diese Märtyrer proleptisch als Gerettete vor Gottes Thron erscheinen. Dabei entsteht allerdings in der Reihenfolge der Bilder eine Inkongruenz, aber ich sehe nicht ein, weshalb man das, was man einem hier angenommenen Redaktor der Apk so ohne weiteres zutraut, nicht schliesslich auch dem Apokalyptiker selbst zutrauen könnte. Mit Recht hat Hirscht (63) überdies hervorgehoben, dass gerade das Stück 7 9—17 eine Unmenge von sprachlichen Berührungen mit dem übrigen Ganzen der Apk zeige (vgl. die Formel: ἔθνος φυλαί etc., die weissen Kleider, μετὰ ταῦτα εἶδον καὶ ἰδού, κράζειν φωνῇ μεγάλῃ, σωτηρία, κύκλῳ τινος etc.). Man kann ruhig behaupten, dass wenn irgendwo, so in diesem Stücke die Hand des Apokalyptikers selbst deutlich erkennbar ist. Das gilt auch gegen den Versuch von Sp., 7 9—17 als das Ende seiner Quelle U aufzufassen. Ueberdies sei noch einmal darauf hingewiesen, dass man die μεγάλη θλῖψις, auf die 7 14 hinweist, keineswegs in den Siegelplagen finden darf. Als Ende einer Cap. 1—6 umfassenden kleinen

[1]) Die Beschränkung dieser Zahl ist nicht, wie man wohl argumentiert hat (Erbes), ein Beweis für den christlichen Charakter des Stückes, sondern findet seine Erklärung bei einer genaueren Kenntnis der zu Grunde liegenden jüdischen Tradition.

[2]) Die hier in Betracht kommenden Stücke eschatologischer Erwartung finden sich bereits Assumptio Mosis Cap. 8f. bei einander.

Apk ist 7 9—17 völlig undenkbar, denn nach der Darstellung des sechsten Siegels erwartet man noch das Ende, das 7 9 - 17 als vollzogen bereits vorausgesetzt ist. Es klafft hier also eine breite Lücke, welche Sp.'s Quelle U zu einem fragmentarischen Torso macht.

Der einzige Grund, der nach alledem zu Gunsten einer kritischen Operation an Cap. 7 noch sprechen könnte, liegt nicht in 7 9—17, sondern in 7 1—8. Jedenfalls liegt hier überkommenes traditionelles Material vor, verarbeitet der Apok. ihm geläufige eschatologische Erwartung seines Volkes. Eine andre Frage aber ist es immerhin, ob diese für ihn bereits in einer schriftlichen Vorlage fixiert war. Was einen auch zu dieser Annahme geneigt machen könnte, ist in mehrfacher Hinsicht der fragmentarische abrupte Charakter unsres Stückes, der vielleicht darauf hindeutet, dass das hier nur halb verarbeitete Material dem Apok. schon in einer schriftlich fixierten Form und nicht als nur mündlich überliefertes Rohmaterial vorgelegen habe. Aber eine sichere Auskunft kann hier nicht gegeben werden. Und demgemäss muss endlich auch auf die Frage, ob hier eine jüdische Quelle vorliegt, mit einem non liquet geantwortet werden, so sicher auch die Annahme einer vorliegenden jüdischen Tradition ist.

Cap. VIII.

8 1. καὶ ὅτε[1]) ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἑβδόμην ἐγένετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμίωρον[2]) (ὡριον). Das Stillschweigen im Himmel drückt die bange Erwartung des Kommenden aus. Die Bestimmung ὡς ἡμίωρον soll die erdrückende Schwüle und Länge dieser angstvollen Stille ausmalen. Das Schweigen ist nicht etwa der Inhalt des siebenten Siegels, sondern wie die meisten Ausleger richtig erkannt haben, ist dieser Inhalt in dem ganzen, was nun folgt, enthalten, also zunächst in der Enthüllung der sieben Posaunen. Auch von den Kritikern, die die Siegel- und Posaunen-Visionen auf verschiedene Quellen verteilen, wird das zugestanden werden, dass nach der Absicht des Redaktors die sieben Posaunen aus dem siebenten Siegel hervorgehen sollen. Zu verwerfen ist jedenfalls an dieser Stelle die Rekapitulationstheorie,

[1]) Auf die Auktorität von AC darf man nicht ὅταν in den Text nehmen, da ὅταν in der Apk immer mit dem Conj. steht.

[2]) AC 1. 97, Rel. ημιωριον.

derzufolge das Schweigen des siebenten Siegel den Weltuntergang bedeutet oder gar das tausendjährige Reich (Vict.) und dann mit der ersten Posaune die Weissagung von neuem beginnt[1]). Zu vergleichen ist zu unserm Vers das altum silentium IV Esra VII 29ff. 39ff. Sp. muss seiner Quellentheorie zufolge den Vers vor 7 9ff. stellen.

Cap. 8 2—11 19. Die Sieben-Posaunen-Vision.

8 2. *καὶ εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἳ ἑνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν.* Nicht sieben beliebige Engel sind gemeint, sondern wie der Artikel zeigt, die sieben bekannten Engel. Genau dieselbe Vorstellung Tobit 12 15 *ἐγώ εἰμι Ῥαφαὴλ εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων οἳ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου.* Lk 1 19 *ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, vgl. Henoch 20 (nach dem griechischen Text, Pirke Elieser IV, nach Gfrörer 361). Die Vorstellung von den sieben Engeln gehört demselben Ideengebiet an, wie die der sieben Geister, der sieben Leuchter und Sterne, der sieben Fackeln, der sieben Augen des Lammes (s. die Erklärung zu 1 4). Deshalb darf man auch nicht auf verschiedene Verfasser schliessen, wenn hier von sieben Engeln, in den ersten Partieen des Buches von sieben Geistern die Rede ist; wenn man alle die verschiedenen Bilder, die nach dieser Seite in der Apk vorliegen, auf verschiedene Hände zurückführen wollte, müsste man schon eine recht grosse Anzahl von Redaktoren und Ueberarbeitern annehmen. Der Wechsel in den Vorstellungen zeigt nur, dass hier nur halbverstandene Ueberlieferung und Tradition vorliegt. Für den Apok. waren natürlich die sieben Engel etwas ganz andres als die sieben Geister, ihrer ursprünglichen Identität war er sich nicht mehr bewusst[2]). *καὶ ἐδόθησαν αὐτοῖς ἑπτὰ σάλπιγγες.* Die Posaunen spielen häufig eine Rolle beim letzten Gericht. I Kor 15 52 IV Esra 5 1 6 23 (Hltzm.), vgl. Bousset, Antichrist S. 166. Apok. Mosis (Tischendorf Apk. Apokr. 12). *ἠκούσαμεν τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ σαλπίζοντος.*

---

[1]) Die Vertreter der modernen Rekapitulationstheorie s. S. 142.

[2]) Die Namen der sieben Engel sind nicht ganz sicher festzustellen: Michael, Gabriel, Raphael stehen fest, ferner als vierter Uriel (Henoch 20, IV Esra 4 1, Pirke Elieser), die übrigen wären Jeremiel (Henoch 20, IV Esra 4 36), Sarakiel (Henoch 20) und Raguel, dem vielleicht der sonst nicht vorkommende Phanuel Henoch 40) entspricht. (Gfrörer I 360f.)

8₃. *καὶ ἄλλος ἄγγελος* ein andrer, diesmal nicht näher bestimmter Engel *ἦλθεν καὶ ἐστάθη ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου*[1] (s. o. S. 193) er trat auf den Altar *ἔχων λιβανωτὸν χρυσοῦν*. *λιβανωτός* bedeutet nach allgemeinem Sprachgebrauch den Weihrauch. Scholiast zu Aristoph. Nubb. *λίβανος . . . αὐτὸ τὸ δένδρον, λιβανωτὸς δὲ ὁ καρπὸς τοῦ λιβάνου*. Ammonius: *λίβανος μὲν γὰρ κοινῶς τὸ δένδρον καὶ τὸ θυμιώμενον, λιβανωτὸς δὲ μόνον θυμιώμενον*, auch I Chron 9₂₉ hat *λιβανωτός* diese Bedeutung. Hier aber an dieser Stelle kann mit *λιβανωτός* gar nichts anders als die Räucherpfanne gemeint sein, die dazu bestimmt war, die zum Räuchern notwendigen Kohlen vom Brandopferaltar zum Rauchopferaltar zu bringen (Sp.). Die sonst beliebte Erklärung »Räucherbüchse« scheitert an V. 5.[2] Die zum Räuchern gebrauchte Kohlenpfanne scheint also den Namen *λιβανωτός* gehabt zu haben. Dieselbe heisst sonst in der LXX *πυρεῖον*, *πυρεῖον* (מַחְתָּה) Ex 27₃ 38₃. Sie ist allerdings noch Ex 38₃ von Kupfer, aber I Reg 7₅₀ kommt auch eine goldne Pfanne vor (vgl. Riehm II 1257ff.), *καὶ ἐδόθη* (beachte den Singular!) *αὐτῷ θυμιάματα πολλά*. Das Opfer vollzieht sich hier nicht nach Analogie des gewöhnlichen alttestamentlichen Kultus, da hier von derselben Person, welche die Kohlen geholt hat, auch das Rauchopfer dargebracht wird, so dass dies Opfer in Analogie mit dem des grossen Versöhnungstages tritt (Sp. 325), vgl. Lev 16₁₂ *καὶ λήψεται τὸ πυρεῖον πλῆρες ἀνθράκων πυρὸς ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ ἀπέναντι κυρίου καὶ πλήσει τὰς χεῖρας θυμιάματος — καὶ ἐσοίσει ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*. Num 16₄₆ *λάβε τὸ πυρεῖον καὶ ἐπίθες ἐπ᾽ αὐτὸ πῦρ ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου* (Lev 10₁). Von einem Eingang ins Allerheiligste ist hier allerdings nicht die Rede. *ἵνα δώσῃ*[3] *ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων*. Tob 12₁₂ *ἐγὼ προσήγαγον τὸ μνημόσυνον τῆς προσευχῆς ὑμῶν ἐνώπιον τοῦ ἁγίου* (Hen 9₃ff. 15₂ 40₆ 47₁f. 104₁ vgl. schon Sach 1₁₂). In dem *ταῖς προσευχαῖς* liegt ein gut griechischer Dativ der Beziehung vor. Die Heiligen, deren Gebete[4] durch das Opfer des Engels unterstützt werden

[1]) *το θυσιαστηριον* AP 1. 8. 17. 27. 36. 49.

[2]) Anders urteilt Hirscht 69, der aber den Hauptpunkt übersieht, dass nämlich in die Räucherbüchse doch keine Kohlen hineingethan werden können. Wenn H. behauptet, dass der *λιβανωτός* zunächst zur Aufnahme der *θυμιάματα* bestimmt sei, so steht das V. 3 eben einfach nicht da.

[3]) Dieser spätere Conj. Aor. ist mit PQ Rel. zu halten, *δωσει* lesen ℵAC 1. 8. 28. 9. 34. 5. 80. 1. 7. 94. 5. 6. 121 (14. 36 *ινα δω*).

[4]) 5₈ ist die Vorstellung anders, dort sind die Gebete das auf-

sollen, sind, weil „πάντες“ dabeisteht, die Gläubigen überhaupt, nicht die Märtyrer von 6 ff. allein. Diese Unterstützung der Gebete der Gläubigen widerspricht der Versiegelung in 7 ff. nicht, denn hier handelt er sich nicht um die Bewahrung der Gläubigen vor den Plagen, sondern um die baldige Herbeiführung des Endes und der Strafen für die ungläubige Welt (vgl. V. 5). ἐλεῖ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου. Der Ausdruck soll der alttestamentlichen Ausdrucksweise הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה (Lev 16ᵉ 4ᵉ. ⁱⁿ I Reg 9ᵃ Ez. 41 22) entsprechen. Weil der Apok. aber vorher in der grossen Scene von Cap. 4 den Thron Gottes mit seiner Umgebung gezeichnet hat, so sagt er in der Erinnerung daran ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ohne zu überlegen, dass er bei einer solchen Verbindung der beiden Scenerieen einen unvorstellbaren Widerspruch hineinbringt. 9ᵃ steht dagegen τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, und gleich im folgenden Vers τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. B. Weiss erklärt von dem vor der Bundeslade (θρόνος) im Allerheiligsten stehenden Altar. Aber nach der Beschreibung des θρόνος Cap. 4 kann niemand an diesen denken.

Es ist jedenfalls sicher, dass der Apok. sich 8ff. eine vollständige Tempelscenerie im Himmel denkt. Er unterscheidet zwischen einem θυσιαστήριον und einem θυσιαστήριον χρυσοῦν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Er kennt also zwei Altäre, und 11ᵉ 14ᵉ 15ᵉ. ⁱⁿ 16ᵉ wird ausdrücklich Tempel und Allerheiligstes von ihm erwähnt. Nach dem hier geschilderten Opfervorgang ist es ausserdem deutlich, dass mit dem ersten Altar der Brandopferaltar vor dem Heiligtum, mit dem zweiten der Rauchopferaltar im Heiligen gemeint sei, der auch Num 4ᵉ das Beiwort τὸ χρυσοῦν führt. Diese vollständige Tempelscenerie ist nun aber neben der Scenerie in Cap. 4 nicht gut vorstellbar. Phantastisch sind jedenfalls die Versuche von Zäll., Hgstb., Ebr. (Klief.), die beiden Schilderungen mit einander auszugleichen und in ein Bild einzutragen, dadurch, dass man die Scene in Cap. 4 in das Allerheiligste versetzt[1]). Denn wie will man sich denken, dass der Seher Gott in dem noch verschlossenen Allerheiligsten 11ᵉ 15ᵃ sehen kann! (vgl. Sp. 88, 89). Man könnte nun entweder annehmen, dass der

steigende Rauchwerk selbst. Doch ist das kein Grund, hier oder dort zu streichen.

[1]) Für diese Auffassung könnte höchstens das eben besprochene ἐνώπιον τοῦ θρόνου angeführt werden, aber von diesem Ausdruck darf man kaum ausgehen, wenn man eine richtige Gesamtauffassung erhalten will. Hier liegt vielmehr eine irrtumliche Ausdrucksweise des Apok. vor.

Apok. die Bilder wechseln lässt, ohne dies ausdrücklich anzugeben. Dagegen freilich spricht, dass er bereits 6 9ff. ein θυσιαστήριον (Brandopferaltar) im Himmel als etwas selbstverständliches erwähnt. Er mag also wohl die Scenerie in Cap. 4 sich zunächst einfach neben dem himmlischen Tempel gedacht haben. Später wäre ihm dann jenes erste Bild allmählich ganz aus dem Gedächtnis geschwunden[1]). Oder wir müssten endlich annehmen, dass der Apk. überhaupt sich keine plastische Vorstellung von dem Nebeneinander seiner Bilder machte. Jedenfalls aber hat der Apok. sich den vorauszusetzenden Tempel im Himmel und nicht auf Erden gedacht (gegen B. Weiss). Die Meinung Sp.'s, dass hier in der ursprünglichen Vision (I[1]) der Tempel auf Erden[2]) gesehen sei, scheitert übrigens an V. 5. Ueberhaupt erscheint es mir nicht irgendwie notwendig auf Grund des Wechsels in den scenischen Verhältnissen Cap. 4—6 und 8—9 von einander zu trennen.

8 4. καὶ ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων. Der Rauch stieg auf zu Gunsten der Gebete der Heiligen Winer § 31 6 A. (falsch Hltzm.: Der Rauch stieg mit den Gebeten auf). ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Das ist mit Rücksicht auf des Engels augenblickliche Stellung vor dem Räucheraltar gesagt. Wenn B. Weiss aus dem ἀνέβη schliessen will, dass der Apok. sich die vorliegende Scene auf Erden gedacht habe, so muss dagegen die Frage erhoben werden, was denn im andern Fall für ein andres Praedikat bei ὁ καπνός erwartet werden könnte. 8 5. καὶ εἴληφεν (präsentisches Perfekt, B. Weiss) ὁ ἄγγελος τὸν λιβανωτόν. Jedenfalls ist hier der λιβανωτός als Kohlenpfanne gedacht. Die hier sich vollziehende Handlung gehört übrigens nicht mehr zur Opferhandlung, sondern ist ein Accidenz derselben. Man darf daher nicht nach alttestamentlichen Parallelen suchen. καὶ ἐγέμισεν αὐτὸ ἐκ (s. o. S. 194) τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν, s. o. S. 195, d. h. wie immer in der Apk auf die

[1]) Dieser allmählige Uebergang beginnt bereits 8 2. Der Apok. sagt hier nicht, wie er sich den Standort der sieben Engel, die vor Gott stehen, denkt. In der Scene von Cap. 4 haben sie keinen Platz, konsequent musste er sie sich im Allerheiligsten denken. So lässt er denn auch wirklich die sieben Schalenengel aus dem Allerheiligsten kommen, aber hier hätte sich damit ein zu rascher Scenenwechsel vollzogen. Er lässt daher die Sache in dubio. Es ist als wenn das Bild der ersten Vision erst allmählich vor dem der zweiten verblasst.

[2]) Nach Sp. ist daher das ἐνώπιον τοῦ θρόνου erst durch R eingebracht für ein ursprüngliches ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

Erde; auch hierdurch wird es wahrscheinlich, dass der Standort des Engels im Himmel ist. Etwas ganz andres ist es, wenn Ez 10 2 der Engel die Kohlen vom Tempel aus auf Jerusalem wirft. Objekt des Werfens ist nicht das Räucherfass, sondern (aus dem Vorhergehenden zu ergänzen) die Kohlen, mit denen es angefüllt war (Ez 10 2). *καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός*[1]). Wie 11 19 16 18 tritt hier anders als 4 5 als viertes Glied das Erdbeben hinzu. Diese Erscheinungen sind dann verständlich, wenn der Engel vom Himmel herunter die Kohlen giesst, aber nicht, wenn sie vom Tempel in Jerusalem aus geworfen werden. 8 5 ist gleichsam das Vorspiel zu den nun folgenden Posaunenplagen.

8 6. *καὶ οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ σάλπιγγας ἡτοίμασαν αὐτοὺς*[2]) *ἵνα σαλπίσωσιν.* 8 7. *καὶ ὁ πρῶτος*[3]) *ἐσάλπισεν καὶ ἐγένετο χάλαζα καὶ πῦρ μεμιγμένα (ον*[4]) *ἐν* (s. o. S. 194) *αἵματι.* Die Schilderung ist nach Analogie der vierten ägyptischen Plage entworfen. Auch dort ist von Hagel und Feuerregen die Rede (vgl. Ex 9 24 *πῦρ φλογίζον ἐν τῇ χαλάζῃ* Ps 17 13 *χάλαζα καὶ ἄνθρακες πυρός* Sib. V. 377 *πῦρ γὰρ ἀπ᾽ οὐρανίων... βρέξει . . . . πῦρ καὶ αἷμα* (vgl. Jes 28 2 Hltzm.)) Dass Blut mit Feuer und Hagel untermischt erscheint (vgl. 15 2 *μεμιγμένον πυρί*), stammt vielleicht aus der ersten ägyptischen Plage Ex 9 24. *καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν* s. o. S. 195. *καὶ τὸ τρίτον τῆς γῆς κατεκάη καὶ τὸ τρίτον τῶν δένδρων κατεκάη καὶ πᾶς χόρτος χλωρὸς κατεκάη* 1Kor 3 15. Der dritte Teil der Erde verbrennt; zur Hervorhebung der Bäume vgl. 7 1. 3. cf. IVEsra V 8.

8 8. *καὶ ὁ δεύτερος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ὡς ὄρος μέγα πυρὶ καόμενον ἐβλήθη εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐγένετο τρίτον τῆς θαλάσσης αἷμα.* Es ist nicht an einen Berg zu denken, der in's Meer stürzt, sondern eine feurige Masse an Grösse einem Berg vergleichbar (*ὡς*)

[1]) P Cs. Tic. ∼ *φωναι — βρονται,* um *αστραπαι* und *βρονται* zusammenzubringen. 4 15 11 19 16 18 ist die Reihenfolge *αστραπαι — φωναι — βρονται* (*βρονται — φωναι* 4 5 1. 29. 38. 95; 11 19 14. 28. 36. 38. 79. 80. 7. 97. 121 𝔭 𝔠. 16 18. Alle ausser A 2. 6. 13. 26. 8. 36. 40. 79. 80. 95 (12. 81. 161 > *φωναι*)). An unsrer Stelle lesen ausserdem *βρονται — αστραπαι — φωναι* A 16. 38 (falsche Angaben bei Alford) 𝔭 𝔠, auch hier werden *βρονται — αστραπαι* zusammengezogen.

[2]) ℵA *αυτους* s. o. S. 192 1.

[3]) + *αγγελος* Cs. g vg. Pr. (Studien 33).

[4]) *μεμιγμενα* A Q Rel. g vg. Pr.; — *ον* ℵP 12. 37. 38. 46. 81. 161 Tic. (mechanische Korrektur).

fällt vom Himmel herab ins Meer Hen 18 13f. 21 3 108 4 (Sp.). Was die Wirkung dieser Plage betrifft, so liegt hier offenbar eine Parallele zu der ersten ägyptischen Plage vor Ex 7 20ff. 8 9. *καὶ ἀπέθανεν τὸ τρίτον*[1] *τῶν κτισμάτων τῶν*[2] *ἐν τῇ θαλάσσῃ*[3] *τὰ ἔχοντα ψυχάς*[4]. Der Nominativ schliesst sich hier wie so oft in der Apk ganz konstruktionslos an (nach B. Weiss ist das Particip wie ein Relativsatz behandelt). *καὶ τὸ τρίτον τῶν πλοίων διεφθάρησαν*[5]. Die Plage betrifft also das Meer, sowohl die Geschöpfe, welche im Meer leben, als auch die auf dem Meere fahrenden Menschen. Der Plural des Verbums rührt daher, dass es von *τρίτον* getrennt unmittelbar bei *τῶν πλοίων* steht.

8 10. *καὶ ὁ τρίτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καιόμενος ὡς λαμπάς.* An einen zur eignen Bestrafung vom Himmel fallenden Stern (Jes 14 12) ist nicht zu denken; übrigens ist natürlich ein wirklicher Stern (Dstd.) und kein Meteor oder Komet gemeint (C. a Lap., Wtst., Züll.). *καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ τρίτον τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων.* Man wird annehmen müssen (Ebr., Sp.), dass nach der Vorstellung des Apok. der Stern zersprühend nach allen Richtungen hin aus einander gestoben ist. Die dritte Plage trifft nun die übrigen Gewässer mit Ausnahme des Meeres. 8 11. *καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται ὁ*[6] (s. o. S. 203) *ἄψινθος.* Der Stern »Wermuth« wird mit einem seiner Wirkung entsprechenden Namen bezeichnet. Das Masculinum ist gewählt, weil *ἀστήρ* Masculinum ist. *καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον τῶν ὑδάτων εἰς ἄψινθον.* Demnach waren in 8 10 nicht alle Wasserquellen gemeint. *καὶ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπέθανον ἐκ* (Winer § 44 S. 344) *τῶν ὑδάτων ὅτι ἐπικράνθησαν* (s. o. S. 191f.). Gegen diese Darstellung erhebt sich das Bedenken, dass der Wermut (Winer R. W. B.) kein tötliches Gift ist. Dstd. löst die Frage mit dem Hinweis auf die Uebernatürlichkeit dieses Wermuts, aber weshalb ein apokalyptischer Wermut giftig

---

[1]) *μερος* ℵ 34. 35. 87. 121 vg. Pr.

[2]) c. ℵAP 27. 34. 5. 6. 8. 40. 51. 80. 121; > Q Rel. (gegen den Sprachgebrauch der Apk, wohl einfacher Schreibfehler).

[3]) > *των εν τη θαλασσῃ* 1. 12 am harl. (cle. fu. dem. lipss. tol. nach *τα εχοντα ψυχας*, Pr. tertia pars piscium).

[4]) *ψυχην* ℵ p.

[5]) c. ℵAP 1. 10. (12?) 3. 7. 28. 37. 49. 91. 6; Q Rel. *διεφθαρη.*

[6]) > ℵ 1. 7. 14. 32. 3. 4. 6. 8. 80. 1. 161 (Studien 24). — ℵ *αφινθιον* (161 *αφινθιος*) f. cle. dem. harl. p absentium, g absinthium, am. absinthius, fu. absentius, dagegen Pr. absintus.

sein soll, ist nicht recht einzusehen. Uebrigens wird der Wermut bereits Jer 911 2315 für Gift gehalten (לַעֲנָה רֹאשׁ). Man mag also wohl von der Giftigkeit des Wermuts allgemeiner überzeugt gewesen sein. vgl. IVEsra 59 et in dulcibus aquis salsae invenientur (Sp.) und wiederum die erste ägyptische Plage.

812. *καὶ ὁ τέταρτος ἄγγελος ἐσάλπισεν καὶ ἐπλήγη τὸ τρίτον τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τρίτον τῆς σελήνης καὶ τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων.* vgl. zur Vorstellung Succa 291 quando sol percutitur signum malum est mundo universo (Wtst.), alttestamentliche Parallelen s. zu 612ff. *Ἵνα σκοτισθῇ τὸ τρίτον αὐτῶν καὶ ἡ ἡμέρα μὴ φάνῃ*[1] (oder *φανῇ* Schmiedel 1312) *τὸ τρίτον αὐτῆς*[2] *καὶ ἡ νὺξ ὁμοίως.* Eine seltsame naive Anschauung. Dadurch dass die Gestirne um ein Dritteil ihres Lichtinhalts geschädigt sind, ist der Tag um ein Dritteil seines Lichtes beraubt, und ebenso die Nacht. Denn an die Intensität des Lichtes kann bei dem „*μὴ φάνῃ τὸ τρίτον αὐτῆς*“ nicht gedacht werden, sondern nur an die Zeitdauer. Die Gestirne werden etwa als Fackeln gedacht, die in einer bestimmten Zeit herunterbrennen. Die Korrektur in Q Rel. ק (s. u.) sucht diese Anschauung zu korrigieren; vgl. noch die klare altlateinische Uebersetzung: et dies eandem partem amitteret et nox similiter. Beachte auch die Analogie zur vierten ägyptischen Plage.

Die vier ersten Plagen haben nach einander Erde, Meer, Gewässer und Gestirne betroffen, es ist kein Zufall, dass im folgenden eine Plage aus dem Abgrund aufsteigt, so dass dann wieder die vier Regionen der Welt beisammen sind.

813. *καὶ εἶδον*[3] *καὶ ἤκουσα* 511 61 *ἑνὸς*[4] s. 913 1821 1917 *ἀετοῦ πετομένου*[5] *ἐν μεσουρανήματι λέγοντος*[6] *φωνῇ μεγάλῃ.* Der Adler fliegt am Zenith (146 1917), *μεσουρανεῖν* bezeichnet nämlich das Stehen der Sonne in ihrer Mittagshöhe. *μεσουράνημα* ist dann das Wort, das diesen Standpunkt der Sonne bezeichnet. Eustathius ad Il.

---

[1]) *φαινη* P Cs.

[2]) c. ℵAP 10. 7. 9. (34) 37. (47) 49. 80. 1. 7. 91. 6. 161 g vg. Die Klasse Q Rel. hatte ursprünglich die Korrektur *και το τριτον αυτων* (nur 14. 28. 9. 30. 40. 50. 1. 93. 8, Rel. *αυτης*) *μη φανη ημερα* (nur Q 98, Rel. *η ημερα*; konsequent ist nur ק: ut non luceret tertia illarum pars in die et simiiiter etiam nocte).

[3]) *ιδον* APQ 7. 14. 81. 92.

[4]) P Cs. Vict. verbessern *αγγελου*. Pr. unus ut aquilam, also *ενος ως αετου*, eine auf den ersten Blick plausible Lesart, die aber doch wohl auf Korrektur beruhen dürfte.

[5]) Ueber *πετωμενου* s. Studien 26.

[6]) + *τρις* Cs. (Studien 22).

IX 68: *αὔξησις ἡμέρας λέγεται . . . τὸ ἀπὸ πρωΐας μέχρις ἡλίου μεσουρανήματος* (Wtst.). Der Adler ist hier als der gewaltige und furchtbare Vogel zum Träger des mächtigen Weherufs[1]) gewählt. Der Adler als Bote kommt sonst in der Apokalyptik Bar 77 19 -22 vor. *οἰαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας*[2]) *ἐπὶ τῆς γῆς* eines von den durch die ganze Apk sich durchziehenden Stichworten s. o. S. 205. Die Irregularität des Acc. ist gänzlich unerklärlich (anders B. Weiss). *ἐκ* (vgl. 8 11) *τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος.* Der Singular ist generell zu fassen; in der Uebersetzung ist *σάλπιγξ* eng zu *φωνῶν* zu ziehen (Posaunenstösse), *τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν.* Dieser Weheruf trennt die ersten vier Posaunen von den folgenden drei. Mit der Zählung der folgenden Weherufe kommt der Apok. allerdings ins Gedränge. Regelrecht notiert er 9 12 nach der fünften Posaune den Ablauf des ersten Wehes. Da er jedoch zwischen die sechste und siebente Posaune 10 1—11 13 einschiebt, so wird das Ende des zweiten Weherufes erst 11 14 notiert. Und da endlich die siebente Posaune überhaupt kein eignes Wehe bringt, so wird das dritte Wehe überhaupt nicht erwähnt. Doch mag man es immerhin 12 12 finden.

Cap. IX.

9 1. *καὶ ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν καὶ εἶδον*[3]) *ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα.* Der Stern ist hier (vgl. das folgende) personificiert gedacht, (so schon Dstd., vgl. besonders Sp. Die vorlauten Bemerkungen bei Hirscht 71 gegen Sp. sind bedauernswert). Personifikation des Sternenheeres findet sich bereits Jdc 5 20 Hiob 38 7. Wenn nun im folgenden dem auf die Erde fallenden Stern ein Schlüssel in die Hand gegeben wird, so muss sich der Apok. denselben wohl in menschlicher Gestalt gedacht haben. Ganz ähnlich sind die vom Himmel fallenden Sterne Henoch 86 1ff. als Tiere, Henoch 88 1 in menschlicher Gestalt gedacht (vgl. 88 3 90 21. 24, ferner 18 16 21 1—6). Wie der Apok. sich die Verwandlung gedacht hat und wann er dieselbe eintreten lässt, kann kaum gefragt, jedenfalls nicht beantwortet werden. —

[1]) Als solcher, d. h. als Bote ist der Adler hier aufzufassen (mit Sp. gegen Hirscht).

[2]) *τοις κατοικουσιν* AP 1. 7. 10. 6, 7. 8. 28. 34. 6. 7. 47. 9. 80. 1. 91. 6. 161.

[3]) *ιδον* AQ 7. 14. 81. 92.

Nicht ganz deutlich ist es, ob der Stern vom Himmel gesandt, oder ob er herabgeworfen wird. Das erstere ist wahrscheinlich, da er doch im folgenden im Auftrag Gottes handelt. *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεῖς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου.* ἄβυσσος (LXX) ist = תְּהוֹם, ursprünglich einfach die Tiefen der Erde Gen 1 2 7 11 Dt 8 7, der Aufenthalt der Abgeschiedenen Ps 70 21 *ἐκ τῶν ἀβύσσων τῆς γῆς πάλιν ἀνήγαγές με* (Ps 106 26 Röm 10 7). Zur Vorstellung von dem Wächter des Abyssus cf. Geheimnisse Henochs 42 1: Ich sah jene, welche die Schlüssel bewahren und die Thorwächter der Hölle sind, stehend wie grosse Schlangen und ihre Gesichter waren wie qualmende Lampen und ihre Augen schrecklich und ihre Zähne sehr scharf. Aus dem Vergleich mit Apk 11 7 17 8 scheint hervorzugehen, dass der Abyssos als der Sitz aller teuflischen Mächte gedacht sei. Auch Hen 10 1. 4. 12 werden die abgefallenen Engel vorläufig in finstern Löchern unter der Erde gefesselt, vgl. Or. Manasse V. 13 *μηδὲ καταδικάσῃς με ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς.* Der Sitz des Satans ist freilich in einem gewissen Widerspruch mit dieser Vorstellung noch im Himmel gedacht. Die Vorstellung von dem verschlossenen (und dem versiegelten) Abyssos, bei der der unter der Erde befindliche Abyssos mit dieser durch einen Schacht (Brunnen *φρέαρ*) in Verbindung stehend gedacht wird, der nun eben verschlossen ist, ist sehr interessant. Es liegt hier ein Stück jüdischer Volksvorstellung vor. vgl. Oratio Manasse 3: *ὁ πεδήσας τὴν θάλασσαν τῷ λόγῳ τοῦ προστάγματος αὐτοῦ, ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αὐτὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι σου.* (Die Versiegelung erfolgt »durch« den zauberkräftigen Namen Gottes.) Nach der oben zu 2 17 angeführten Talmudparallele dachte man sich später die Oeffnung zum Abyssus unter dem Grundstein des Tempels. Auch dort wird das Hervorströmen des Abyssos verhindert durch den Stein mit dem wirkungskräftigen Gottesnamen. Ueber die vermutlichen weiteren Zusammenhänge von der Vorstellung vgl. Gunkel 91—98, und die Ausführungen zu 20 1: zum Brunnen« der in den Abyssos führt vgl. das Märchen von der Frau Holle. Zur Vorstellung vom Abyssos vgl. noch Geh. Henochs 27 1—3.

9 2. *καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου*[1]. *καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης*[2]) Ex 19 18 *ὁ καπνὸς ὡσεὶ καπνὸς καμίνου* Gen

[1]) *και — αβυσσου* AP 1. 7. 10. 6. 7. 8. 28. 34. 6. 7. 8. 47. 9. 79. 87. 91. 6 f. g cle. fu. lipss. dem. ɔ Tic., Pr.: ℵ Rel. am. harl. tol. ℘ aeth. arm. Ausfall per Homoiotel.

[2]) c. ℵAP 1. 17. 28. 70. 80. 1. 161 (al.) f. g vg. ℘ arm. aeth. Tic. Pr.; *καιομενης* Q Rel. ɔ; *καιομενης μεγαλης* (36) 7. (8). 40. 1. 2.

19 28. *καὶ ἐσκοτίσθη*[1] *ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀὴρ ἐκ τοῦ καπνοῦ τοῦ φρέατος*[2]. Es handelt sich nicht um eine Sonnenfinsternis, sondern die Verfinsterung der Sonne geschieht durch den die Luft erfüllenden Rauch. Der Rauch ist nun nicht als von einem unterirdischen Feuer herrührend zu denken, sondern was zunächst als Rauch gesehen wird, ist in Wirklichkeit ein Heuschreckenschwarm (in Anlehnung an Joel 2 2f.). 9 3. *καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τὴν γῆν.* Es liegt hier weder die Vorstellung vor, dass der Rauch sich in einen Heuschreckenschwarm verwandelt, noch dass der Rauch den Schwarm umhüllt (Dstd., Hirscht), sondern was zuerst als sonnenverfinsternder Rauch erschien, enthüllt sich nun als Heuschreckenschwarm (Vitr., Eichh., Züll., Ebr., Sp.). *καὶ ἐδόθη αὐτοῖς*[3]. Die Heuschrecken sind als dämonische (persönliche) Mächte gedacht, die einen Befehl erhalten, daher die constructio ad sensum (s. o. S. 185). *ἐξουσία ὡς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ σκορπίοι τῆς γῆς.* Die nähere Bezeichnung Skorpionen der »Erde« ist hinzugefügt, weil die Heuschrecken Tiere des Abgrunds sind. 9 4. *καὶ ἐρρέθη*[4] *αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀδικήσωσιν*[5] *(ουσιν) τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν δένδρον.* Den Plagen, welche das Land, Meer und Flüsse und die Gestirne betroffen haben, folgt nun eine solche, welche über die Menschen allein ergeht. *εἰ μὴ* steht hier nach einer Negation und bezieht sich auf das in dem *μὴ ἀδικεῖν* liegende positive *ἀδικεῖν. τοὺς ἀνθρώπους*[6] *οἵτινες* das vollere Relativpronomen steht motivierend *οὐκ ἔχουσιν τὴν σφραγῖδα τοῦ θεοῦ*[7] *ἐπὶ τῶν μετώπων*[8], die Bemerkung verbindet das vorliegende Stück in ungezwungener Weise mit 7 4. 8. Dagegen ist hier, was man eigentlich erwarten sollte, von dem Loslassen der vier Winde (7 1—3) nicht die Rede, ein Beweis mehr, dass wir dort ein eingesprengtes Fragment haben. 9 5. *καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτοὺς ἀλλ' ἵνα βασανισθήσονται*[9] zu dem Moduswechsel vgl. 13 16, *διδόναι* mit Inf. 3 21 7 1. 2 13 7 16 8, mit

---

[1]) *εσκοτωθη* A 12. 4. 81. 92. [2]) *εκ — φρεατος* > ℵ Pr.

[3]) c. ℵQ 7, in V. 4 c. ℵQ 14. 87. 90. 92, V. 5 c. ℵA p 1. 7. 12; Rel. *αυταις.*

[4]) Ueber die Formen *ερρεθη — ερρηθη* s. Studien 20, o. S. 189.

[5]) *αδικησουσιν* A 36, vielleicht ein Schreibfehler, da der Indic. hier kaum dem Sprachgebrauch der Apk entspricht.

[6]) Cs. g vg. + *μόνους.*

[7]) > *του θεου* 1. 12. 7? 28. 43. 7. 79. 80. 1 harl. arm.

[8]) c. ℵAP 1. 12. 28. 79. 80. 161 g am. harl. tol., + *αυτων* Q Rel. f. fu. dem lipps. ɔ arm. aeth. Pr.

[9]) Q Rel. *βασανισθωσιν* (s. Studien 31, oben S. 199).

Inf. und folgendem *ἵνα* 6 1 13 15, mit *ἵνα* 19 8, mit folgendem *καὶ* 11 2. 3. *μῆνας πέντε.* Die Zeit der Heuschrecken wird auf fünf Monate, d. h. auf die gewöhnliche Zeit, innerhalb derer die Heuschrecken zu erscheinen pflegen, beschränkt, nur dass sie hier die ganze Zeit hindurch bleiben (Eichh., Ew., de W., Dstd., Bochart Hieroz. II 495). *καὶ ὁ βασανισμὸς αὐτῶν ὡς βασανισμὸς σκορπίου ὅταν παίσῃ*[1] *ἄνθρωπον.* *παίειν* ist neben *κατάσσειν* Uebersetzung von חִכָּה Num 22 28 II Sam 14 6. Das Tempus ist beachtenswert: wann er einen Menschen geschlagen haben wird. Winer § 42 5. 9 6. *καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὕρωσιν*[2] *αὐτόν.* Der Schriftsteller fällt hier ganz aus der Rolle des Visionärs. *καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν καὶ φεύγει*[3] *ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν*[4]. Hiob 3 21. *ἱμείρονται τοῦ θανάτου καὶ οὐ τυγχάνουσιν.* Jer 8 3. Sib. III 208 *καὶ καλέσουσι καλὸν τὸ θανεῖν καὶ φεύξετ' ἀπ' αὐτῶν.*

9 7. *καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια*[5] *ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον.* Es folgt eine weit über Joel hinausgehende Schilderung der Furchtbarkeit der Heuschrecken. *ὁμοιώματα* heisst nicht ihre Aehnlichkeiten, sondern nach seiner Ableitung ist *ὁμοίωμα* die Gleichgestalt (Ez 1 16 10 21. Hebr. דְּמוּת, Röm 1 23 Phil 2 7 u. ö.), oder die Gestalt, insofern sie einer andern ähnlich ist. vgl. Joel 2 4 *ὡς ὅρασις ἵππων ἡ ὅρασις αὐτῶν καὶ ὡς ἱππεῖς οὕτως καταδιώξονται.* Die Gestalt der Heuschrecken soll in der That eine gewisse Aehnlichkeit mit der des Pferdes haben (Winer R. W. B. I 575), wenigstens mit einem gerüsteten Pferd, dessen Kopf aus dem Brustharnisch hervorsieht, wie der Kopf der Heuschrecken aus dem Thorax. *καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ*[6]. Also nur von goldigem Glanz (B. Weiss). Ausgeschlossen ist jede allegorisierende Deutung, so die der *στέφανοι* auf Helme (nach Vlkm. die der heranziehenden Partherheere). Nach Ew. hätte der Apok. an die langen Fühlhörner der Heuschrecken ge-

---

[1]) *πληξῃ* Cs. (Studien 35), das gewöhnlichere Wort.

[2]) c. AP 12. 7. 28. 34. 5. 46. 9. 79. 80. 7. 121 (s. o. S. 199).

[3]) c. AP 1. 12. 7. 36. 8. 161, (nach Alf.); ℵ *φυγῃ*, harl. fugiat, Q Rel. f. g. vg. Pr. *φεύξεται* (Konformation nach dem vorhergehenden).

[4]) *ο θανατος απ αυτων* ℵAP 1. 7? 17. 28. 36. 8. 79. 80. 161 f. g vg. ᵕ ᵕ Pr.; *απ' αυτων ο θανατος* Q Rel. arm. (die Stellung *ο θαν. απ' αυτων* ist die in der Apk gebräuchliche).

[5]) ℵ *ομοιοι.*

[6]) c. ℵAP 1. 17. 28. 34. 5. 6. 79. 80. 1. 7. 121. 61 f. g vg. ᵕ arm. aeth. Pr. (ᵖ), *χρυσοι* (Schreibfehler) Q Rel.

dacht, aber was gäbe das für ein Bild! de W., Züll., Dstd., Sp. verstehen darunter die ziemlich starke zackige Erhöhung auf der Mitte des Brustschildes, deren Farbe eine gelbgrünlich glänzende ist. *καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων.* Nach Züll., Ew., de W., Dstd. hat der Heuschreckenkopf eine schwache Aehnlichkeit mit einem Menschenantlitz. Doch ist hier wohl nicht daran allein zu denken. Wir müssen uns immer vergegenwärtigen, dass hier Heuschrecken dämonischer Art geschildert sind. 9 8. *καὶ εἶχον*[1]) beachte wie durch den Wechsel in der Satzbildung die Schilderung lebendiger wird *τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν.* Haare so lang wie Weiberhaare. Wahrscheinlich ist es, dass der Apokalyptiker dabei an die langen Fühlhörner der Heuschrecken gedacht hat (Dstd., Sp.). de W. citiert aus Niebuhrs Reise einen arabischen Spruch über die Heuschrecken: am Kopfe dem Ross, an der Brust dem Löwen, an den Füssen dem Kameel, am Leibe der Schlange, an den Fühlhörnern den Haaren der Jungfrau (Dstd.). *καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν.* Joel 1 6 *οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὀδόντες λέοντος.* Das Attribut soll die verwüstende Gefrässigkeit der Heuschrecken bezeichnen. 9 9. *καὶ εἶχον θώρακας ὡς θώρακας σιδηροῦς.* Das Brustschild der Heuschrecken trägt in der Naturgeschichte den bezeichnenden Namen Thorax. Prim. hat die den Sinn treffende Uebersetzung: habebant pectora sicut loricas ferreas. *καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον.* Joel 2 5 *ὡς φωνὴ ἁρμάτων* vgl. Jer 47 3. »wie das Geräusch von Wagen vieler Rosse, welche zum Kampf rennen«. *ἵππων* ist deshalb eingeschoben, weil das Attribut *τρεχόντων* nicht zu *ἁρμάτων* passt, während doch gerade mit dem Geräusch der Wagen das der Heuschrecken verglichen werden soll. Wenn an das Geräusch der Wagen und der Rosse gedacht wäre (Dstd.), so müsste *ἁρμάτων καὶ ἵππων* dastehen.

9 10. *καὶ ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας*[2]) *σκορπίοις* (verkürzte Vergleichung 15 11 Mtt 5 20) *καὶ κέντρα καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν*[3]) *ἀδικῆσαι τοὺς ἀνθρώπους μῆνας πέντε*[4]). Die Schwänze der Heuschrecken sind also den Schwänzen von Skorpionen gleich,

[1]) *ειχαν* ℵA.

[2]) *ομοιοις* ℵA 14.

[3]) c. ℵAP 1. 17. 34. 5. 6. 46. 81. 7. 161 g vg. ? Pr., *εξουσιαν εχουσιν* Q Rel. ϖ. — Cs. harl. Tic. verbessern *και κεντρα εν ταις ουραις αυτων και η εξουσια αυτων* (*εξουσιαν εχουσι*), andre Zeugen s. Ti. führen die Verbesserung nur halb ein (g am. tol. arm. aeth.).

[4]) c. ℵAP 1. 6. 17. 28. 32. 4 ? 5 ? 6. 48. 51. 79. 80. 1. 7. 121. 61.

nicht diesen selbst (Beng., Hgstb., de W.). In dem Satze sind eigentlich zweierlei Gedanken zusammengetragen: 1) die Heuschrecken hatten in ihren Schwänzen die Kraft (zu schaden), 2) sie hatten die Vollmacht, fünf Monate zu schaden (V. 5).

9 11 [1]) ἔχουσιν ἐπ᾽ αὐτῶν βασιλέα [2]) τὸν [3]) ἄγγελον τῆς ἀβύσσου [ᾧ] [4]) ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ im NT. nur noch fünfmal im Evang. (B. Weiss) Ἀβαδδών [5]) καὶ (?) [6]) ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων. Das Asyndeton ist absichtlich zur Hervorhebung des folgenden gesetzt. Der Engel des Abgrundes ist nicht mit dem Engel V. 1 zu identifizieren (so Hgstb., Vlkm.), es ist auch nicht der Satan gemeint, sondern eben der als Herrscher im Abyssos gedachte Engel. Das hebräische אֲבַדּוֹן (LXX ἀπώλεια) bezeichnet etwa dasselbe wie der Abyssos und ist im alten Testament gleich שְׁאוֹל. (Bei den Rabbinen der unterste Raum der Hölle.) Der Abaddon ist nun ähnlich, wie schon oben θάνατος und Ἅιδης personificiert. Eine solche Personifikation liegt schon Hiob 28 22 vor (ἡ ἀπώλεια καὶ ὁ θάνατος εἶπαν) vgl. Hiob 26 6. Die griechische Uebersetzung Ἀπολλίων (s. LXX ἀπώλεια) ist vielleicht (Grotius, Erbes 60 A.) eine Stichelei auf Apollo [7]), dessen Namen auch sonst von ἀπολλύω abgeleitet wird, und dessen Attribut unter anderm die Heuschrecke ist (Preller Mythologie[2] 195. 225).

Bei der Deutung der fünften Posaunenplage hat man sich wieder vor allem zu vergegenwärtigen, dass in der Apk geweissagt wird. In Anlehnung an Joel weissagt der Apok. von einer furchtbaren Heuschreckenplage. Nur ist die Heuschreckenschar bei ihm eine übernatürliche, höllische und nicht werden wie gewöhnlich die Bäume und Pflanzen von dieser Plage be-

---

[1]) c. ℵA 26. 7. 33. 5. 6. 46. 91 ס ק, Cs. verbessert in και εχουσιν, f. g. vg. Pr. Tic. et habebant, Rel. εχουσαι.

[2]) επ αυτων βασιλεα (ℵ)AP 1. 14. 7. 28. (36.) 79. 80. 1. 92. 161, f. g. vg. ק Pr. Tic.; ~ Q Rel. ס arm.

[3]) c. ℵ(A)P 1. 7. 9. 14. 6. 28. 33. 5. 6. 47. 50. 79. 80. 1. 9. 90. 161, ~ τον Q Rel. (nach dem Sprachgebrauch der Apk (s. o. S. 202) ist der Artikel zu setzen.)

[4]) ω ℵ (18. vg.); Rel. > ω (s. o. S. 184).

[5]) c. ℵAP 51. (f.) g. vg. ס Tic., die Varianten s. bei Ti. (Pr. liest Armaggedon, ק Magedon, Cs. αββαδων).

[6]) c. ℵAP 1. 6. 17. 26. 7. 33. 6. 81, εν δε τη Q Rel. vg. ס Pr. (fu. Tic. haben weder και noch δε), das in der Apk ungemein seltene δε mag doch wohl erst durch einen Abschreiber in den Text gekommen sein.

[7]) Die syrische Uebersetzung liest wirklich Apollon (Hirscht 73 A. 1.

troffen, sondern die Menschen. Auch liegt die ἐξουσία der Heuschrecken nicht in ihren Fresswerkzeugen, sondern in ihren Schwänzen. Selbstverständlich sind auf der andern Seite in diesem Schreckbild der höllischen Heuschreckenschaar manche Züge der Eigenart und dem Aussehen der natürlichen Heuschrecke entnommen. Jedenfalls darf man nicht in irgendwelchem historischen Geschehnis (Sp. denkt an die Heuschreckenplage vom Jahre 40) auch nur die Veranlassung dieser Weissagung suchen.

9 12. ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν, ἰδοὺ ἔρχεται [1]) (s. o. S. 131) ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα [2]). Eine Zwischenbemerkung des Sehers selbst. Das Femininum ἡ οὐαί erklärt sich durch die dem οὐαί zu Grunde liegende Vorstellung einer θλῖψις. Der Plural des Verbums ist eine Unregelmässigkeit, die sich auch durch den Hinweis darauf, dass das Verbum voransteht, nicht rechtfertigen lässt. Auch die von Winer § 58 4. A. beigebrachten Beispiele decken sie nicht. Nach B. Weiss schwebten die οὐαί dem Verfasser als Neutra vor; wenn er sie nur nicht ausdrücklich als Feminina behandelte.

9 13. καὶ ὁ ἕκτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἤκουσα φωνὴν μίαν (8 13 s. o. S. 190) ἐκ τῶν τεσσάρων [3]) κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ Ex 30 2. 10 Lev 4 7. 18 16 33 I Reg 9 25 Ez 41 22. μίαν ist nicht im Gegensatz zu den vielen Stimmen unter dem Altar 6 9ff. zu verstehen, auch nicht im Gegensatz zu den vier Hörnern (B. Weiss), sondern einfach als unbestimmter Artikel [4]). An die Märtyrer 6 9ff. ist überhaupt nicht zu denken, da hier nicht der Brandopferaltar, sondern der goldne Räucheraltar gemeint ist. Die Stimme geht von den vier Ecken — man sollte hier eher ἀπό als ἐκ erwarten — des goldenen Rauchopferaltars aus, vor dem die Gebete der Heiligen dargebracht waren. Die Ausleger werden Recht haben, welche annehmen, dass die vom Altar ausgehende Stimme Gottes Stimme ist, denn Gott ist das Rauchopfer 8 3ff. gebracht worden (Ew., Stern., Sp.). Auch die Parallele zu unsrer Stelle, 16 7, bestätigt diese Anschauung. Endlich geht auch auch aus unsrer Stelle hervor, dass ἐνώπιον τοῦ θρόνου 8 3 und ἐνώπιον τοῦ θεοῦ gleichbedeutend sind. So erscheint denn die sechste

[1]) ἐρχονται PQ Cs. Studien 16.

[2]) μετα ταυτα ziehen zu diesem Satz AP 1. 28. 49. 80. 1. 7. 121. 61 g vg. c Tic.; Rel. zum folgenden Satz. Q 14 και μετα ταυτα > και, ℵ 7 μετα ταυτα > και; και μετα ταυτα και 2. 4. 10. 8. 9. 40.

[3]) ℵA 28. 79 g am. fu. harl. lips.^{5} tol. p c > τεσσαρων (τεσσαρων fiel vor κερατων leicht aus).

[4]) Hirscht vergleicht εἷς ἅγιος Da 8 13 und LXX cod. A ISam 1 1.

Plage als die eigentliche Antwort auf die 8 3ff. dargebrachte Bitte; es ist die eigentliche Hauptplage, während die übrigen Plagen nur ein Vorspiel zu dieser sind, und deshalb wird sie auch direkt durch Gottes Stimme herbeigerufen. 9 14. *λέγοντα*[1] *τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων* (2 20 s. o. S. 184) *τὴν σάλπιγγα*. Es ist bemerkenswert, dass der sechste Engel noch ausserdem dass er bläst, in die Handlung eingreift. Sp. streicht deshalb *τῷ ἕκτῳ* bis *σάλπιγγα*, aber ohne weiteren Grund. *λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ* (über *ἐπὶ* c. Dat. s. o. S. 194) *τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ*. vgl. Gen 15 18 Dt 1 7 Jos 1 4. Der bestimmte Artikel »die« vier Engel ist beachtenswert. Aber er beweist nicht von vornherein, dass diese vier Engel mit den 7 1 erwähnten identisch sind[2], sondern lässt sich vielmehr auch aus der Annahme erklären, dass dem Apok. solche am Euphrat gebundenen Engel schon in der Tradition bekannt waren. Die Vierzahl der Engel entspricht jedenfalls den vier Teilen des von ihnen angeführten Heeres. 9 15. *καὶ ἐλύθησαν οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν* zum Gebrauch des Artikels s. o. S. 204. Es soll durch die einmalige Setzung angedeutet werden, dass das ganze folgende ein zusammengehöriger Begriff ist (vgl. 5 12). *ὥραν καὶ ἡμέραν*[3] *καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτὸν ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸν τρίτον τῶν ἀνθρώπων*. Den Engeln ist Tag und Stunde ihres Wirkens von Gott auf das genaueste (nach jüdisch-apokalyptischer Anschauung) vorweg bestimmt. Weshalb die Engel gebunden sind, und wie sie gelöst werden, sagt der Engel nicht. Es ist dann fraglich, ob der folgende Finalsatz von *ἐλύθησαν* oder von *ἡτοιμασμένοι* abhängt. Doch ist das letztere das näherliegende, auch 8 6 wird *ἑτοιμάζω* mit *ἵνα* konstruiert (Dstd.).

Diese kleine Episode ist ungemein dunkel und hat die verschiedensten Erklärungsversuche herausgefordert. Bedenken erregten vor allem, dass die Engel eigentlich mit den nun im folgenden geschilderten Reiterscharen herzlich wenig zu thun haben. Iselin, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1887, I 64, machte deshalb auf eine merkwürdige Parallele in der von

[1] c. ℵA, über die doppelte Korrektur *λεγοντος — λεγουσαν* s. Studien 3. s. o. S. 185.

[2] Jene vier Engel hatten ja einen ganz andern Standort und sind nicht gebunden.

[3] *και ημεραν* > ℵ 1; *και ημεραν* AP 6. 17. 8. 26. 33. 5. 6. 7. 40. 1. 2. 80. 1. 161 g vg. Pr. Tic.; *και την ημεραν* 10. 28. 38. 49. 91. 6; *και εις την ημεραν* Q Rel.

Baethgen aus der syrischen Handschrift Sachau N. 131. Z. A. T. W. 1886, 193ff. veröffentlichten syrischen Esraapok. Cap. 6 aufmerksam. »Und eine Stimme wurde gehört: gelöst werden sollen diese vier Könige, welche gefesselt sind am grossen Fluss Euphrat, die ein Drittel der Menschen vernichten werden. Und sie wurden gelöst, und es war ein grosses Toben«. Daraus schloss Iselin, dass in einem anzunehmenden hebräischen Original der Apk אֲלָפִים gestanden habe, während der griechische Uebersetzer אֲלָאפִים gelesen habe (vgl. LXX II Sam 11 1 I Chron. 20 1). Doch ist schon die Annahme eines hebräischen Originals der Apk bei unsrer Gesamtauffassung derselben eine höchst prekäre (gegen Iselin vgl. Sp. 98). Sp. vermutet, dass hier statt *ἀγγέλοις* : *ἀγέλαις* zu lesen sei (*ἀγέλαι* von grossen Menschenscharen II Makk 3 18 14 11. 23 IV Makk 5 3, von Rosseherden Ilias XIX 28). Aber es giebt doch keinen rechten Sinn, wenn hier von ungeheuren gefesselten Scharen die Rede ist. Sp. verbindet dann noch mit dieser Hypothese eine andre. Auch das *ἡτοιμασμένοι — ἐνιαυτόν* sei vom Redaktor erst eingetragen, und es sei von diesem nicht gemeint, dass die Engel auf Zeit und Stunde bereitet wären, denn dagegen spreche das Voranstehen des kleineren Zeitteils *ὥρα* (warum?) [1]. Vielmehr sei *ἡτοιμασμένοι* mit »bestimmt« zu übersetzen, die Engel seien Zeitengel und das Lösen der Engel bedeute das Aufhören der Zeit, darauf weise 10 7 *χρόνος οὐκέτι ἔσται* hin (s. dagegen den Kommentar zu dieser Stelle) [2]. Diese letzten Kombinationen Sp.'s sind sämtlich grundlos, Sp. legt selbst auf sie keinen grossen Wert (103).

Doch liegt diesen Versuchen von Iselin und Sp. etwas berechtigtes zu Grunde. Eine gewisse Inkongruenz zwischen V. 13 und 14 und dem folgenden liegt vor, und die abrupte Art der Schilderung fällt hier wie z. B. 7 1ff. auf. Zwei Beobachtungen drängen sich ausserdem auf. Einmal ist schon oben bemerkt, dass der Apok. durch den bestimmten Artikel die vier Engel als bekannt voraussetzt, und ferner liegt doch offenbar eine Parallele mit 7 1ff. vor, wenn auch die vier Engel hier und dort nicht identisch sind. Das drängt uns zur folgenden Annahme. Den Ausführungen Apk 9 13f.

[1]) Geheimnisse Henochs 33 2 und 65 7 ist die Idee von dem Aufhören der Zeit ausgesprochen, dort stehen gerade die Jahre voran.

[2]) Sp. zieht als Parallelen zu diesem Gedanken Henoch 80, Mk 13 20, syrische Esraapk. 14 heran. Er hätte noch viel mehr Material beibringen können; vgl. Bousset, Antichrist 144. Doch gehört das alles nicht hierher.

wird jedenfalls eine ältere Tradition zu Grunde gelegen haben, in der von den vier verderblichen (Wind-)Engeln die Rede war, die in der letzten Zeit über die Erde losbrechen würden. Diese Tradition liegt in ihrer ursprünglichen Gestalt 7 1ff. (s. dort die übrigen Parallelen), ja bereits im Sacharja vor. 9 13f. ist eine spätere Variante derselben. Die Variation dieser Ueberlieferung, derzufolge die vier Engel gefesselt [1]) am Euphrat erscheinen, wird nun ihre geschichtliche Veranlassung gehabt haben, und diese können wir wohl nirgends anders finden, als in dem Auftreten der Parther. In den Zeiten, in denen man fortwährend in der Erwartung des Heranbrausens der verderblichen Partherheere von Osten lebte, lag es nahe, jene vier verderblichen Engel, die einst über die Erde dahinfahren sollten, als Führer der Parther zu denken; so bekommen diese ihren Standort am Euphrat. Diese Kombination hat übrigens ebenfalls bereits unserm Apok. vorgelegen. Sie ist bereits in den Bilderreden des Henochbuchs vorhanden. Cap. 56 5. Und in jenen Tagen werden »die« Engel sich versammeln und ihre Häupter gegen Osten richten nach den Parthern und Medern hin, um eine Bewegung unter den Königen (dort) anzurichten, dass ein Geist der Aufregung über sie kommt (folgt die Beschreibung des Einfalls der Parther in das heilige Land). Hier haben wir eine direkte Parallele zu unsrer Stelle, und es wird eine gemeinsame Quelle sein, aus der Henoch und Apk schöpfen. Ueber die hier demgemäss anzunehmende Beziehung der Weissagung auf die Partherheere, wird dann weiter unten die Rede sein.

9 16. καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἱππικοῦ [2]) (?) δισμυριάδες [3]) μυριάδων, ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν. Hier wie in 7 4 zeigt sich die reflektierende Art des apokalyptischen Schriftstellers, der jedesmal genau bemerkt, wie er die Kenntnis dieser grossen Zahlen erhalten hat. Die Zahl des Reiterheeres ist übrigens ungeheuer (200 Millionen).

9 17. καὶ οὕτως [4]) εἶδον [5]) τοὺς ἵππους ἐν τῇ

[1]) Dieser Zug mag älter sein, er passt vorzüglich zu den vier Windengeln.

[2]) ℵAPQ 1. 6. 7. 14. 7. 28. 31. 6. 8. 79. 80. 1. 92. 161. Rel. *του ιππου* (wohl nur Schreibfehler), g exercitus equitatus, vg. equestris exercitus, Tic. exercituum, Pr. militantium equitum. Dstd. hält *ἱππικοῦ* für eine Verbesserung des ungebräuchlichen *τοῦ ἵππου* (statt *τῆς ἵππου*.

[3]) AP 1. 11. 2. 8. 31. 6. 81 Tic. vg. Cypr., *δυο μυριαδες* ℵ 28. 79, *μυριαδες* Q Rel. g? arm. (Pr. octoginta milia).

[4]) > 38. arm. p Tic.

[5]) ACQ 7. 14. 81. 92 *ιδον*.

ὁράσει καὶ τοὺς καθημένους ἐπ' αὐτῶν nach B. Weiss steht ἐπ' αυτῶν, um die Beziehung des ἔχοντας auf καθημένους zu sichern. Dass der Seher selbst von seinem Gesicht, ὅρασις, spricht, kommt nur hier in der Apk vor; bei Daniel häufig (vgl. 8 1 9 21). Die Apk ist mehr als einheitliche Vision angelegt, während es sich bei Daniel um lauter einzelne Stücke handelt. ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις. Fraglich ist es, ob diese Schilderung nur auf die Reiter (Beng., de W., Hgstb., Bleek, B. Weiss) oder auf Ross und Reiter (Züll., Ebr., Dstd.) zu beziehen ist. Das erstere erscheint als das wahrscheinlichere. Die Reiter hatten feuerfarbige und hyacinthenfarbige und schwefelgelbe Panzer. Da im folgenden (s. u.) πῦρ dem πύρινος, θεῖον dem θειώδης entspricht, so giebt καπνός die Vorstellung, die sich der Apok. von der Hyacinthenfarbe (= Farbe des Rauches) machte. Es ist ferner fraglich, ob alle Panzer diese verschiedenen Farben haben, oder ob die einen so und die andern anders gefärbt waren. Merkwürdig ist nun immerhin, dass der Apok. von nun an nur noch die Rosse und nicht die Reiter schildert. Die Partherheere erscheinen dem Seher als wilde Rossescharen, der Reiter als zu seinem Ross gehörig. καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὡς κεφαλαὶ λεόντων καὶ ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον. Entsprechend den Farben der Panzer der Reiter. vgl. 14 10 19 20 21 8. »Dass aus den feurigen parthischen Rossen wirklich feuersprühende geworden sind, ist bei Berücksichtigung populärer Anschauungen und Erzählungen nichts auffallendes (Sp.)[1]«, vgl. noch die Schilderung Hiob 41 10f. ἐκ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύονται ὡς λαμπάδες καιόμεναι ... ἐκ μυκτήρων αὐτοῦ ἐκπορεύεται καπνὸς καμίνου.

9 18. ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τούτων ἀπεκτάνθησαν vgl. 8 9 (s. o. S. 191) τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων (8 8. 11. 13) ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ[2] τοῦ καπνοῦ καὶ[3] τοῦ θείου τοῦ ἐκπορευομένου[4] ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν. V. 18 ist von Pr. fortgelassen und ist im Zusammenhang völlig entbehrlich. 9 19. ἡ γὰρ (s. o. S. 200) ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστιν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν. (s. die Variante in V. 10, vielleicht ist dort nach diesem Vers

[1]) Sp. vergleicht Ovid. met. 7 104f. Vergil. Georg. 2 140.

[2]) c. ℵACP 1. 10. 7. 8. 28. 36. 7. 8. 49. 51. 79. 80. 1. 91. 6; απο Q Rel.; g vg. de igne (Pr. >).

[3]) P Cs. + εκ, das erste Mal auch C g vg. (Studien 10).

[4]) 28. 36. 8. 79. 80. 161 cle. lips. p εκπορευομενων.

verbessert) *αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν*[1] *ἔχουσαι*[2] *κεφαλὰς καὶ ἐν αὐταῖς* (15 s. o. S. 195) *ἀδικοῦσιν*. Die Schwänze der Pferde sind also Schlangen gleich und haben eigne Köpfe. Die verschiedensten Deutungen sind hier versucht. Sp. verweist auf die Sitte der Parther, die Schwanzhaare der Rosse gegen das Ende zusammenzubinden (Riehm II, 1181), Holtzmann vergleicht auf dem pergamenischen Zeusaltar die Giganten mit Schlangenbeinen. Der Seher wandle hier auf den Wegen späterer griechischer Kunst (Fabricius und Trendelenburg Pergamon 64, Manchot die Heiligen 44), Bengel denkt an das Schiessen der Türken beim Rückwärtsfliehen, Vlkm. an das Ausschlagen der Pferde, andre ziehen die Fabeln der Alten von dem Ungeheuer *ἀμφίσβαινα* heran. Grotius denkt gar an einen hinter dem Reiter aufsitzenden Fusssoldaten. Die wahrscheinlichste Lösung hat doch Sp. gegeben, in jener parthischen Sitte mag man wenigstens die Grundlage der apokalyptischen Phantasie erblicken.

Es ist schwer zu sagen, wenn man die Gesamtschilderung dieser Reiterscharen übersieht, wie weit der Apok. hier seine Weissagung wörtlich verstanden wissen will, und wie weit hier visionäre Symbolisierung vorliegt. Aber auch wenn das erstere der Fall wäre und wir in den Reiterheeren überhaupt keine menschlichen, sondern dämonische Heere[3] zu sehen hätten, so lehnt sich doch die Schilderung des Einfalls dieser Scharen von Osten im grossen ganzen und in einzelnen Zügen an das geschichtliche Vorbild der Parthereinfälle an und hat das hier verarbeitete apokalyptische Material auf diese seine Beziehung. Aber mag man hier nun auch direkt einen Einfall der Parther geschildert finden, oder die kühnere Phantasie eines von Osten kommenden dämonischen (partherartigen) Heeres, so ist es unbedingt falsch, hier auf irgend einen bestimmten geschichtlichen Einfall der Parther zu raten (wie Erbes auf den Einfall von 62, Pfleid. auf das Bündnis des Pseudo-Nero mit den Parthern am Ende der Regierung Vespasians, ähnlich Vlkm., der den vom Himmel fallenden Stern für den gestürzten Tyrannen hält). Es muss an dem allgemeinen Charakter der Weissagung festgehalten werden.

9 20. *καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων οἳ οὐκ ἀπε-*

---

[1]) ℵACP 1. 10. 4. 7. 8. 28. 36. 7. 8. 46. 9. 79. 80. 8. 91. 2. 6. 161; *οφεων* Q Rel., falsche Korrektur.

[2]) P 36 *εχουσαις*, C 81. 161 *εχουσιν*.

[3]) Wenn die Reiterscharen direkt auf die Partherheere zu beziehen wären, dann hätte der Apok. hier allerdings das schon 6 1f. geweissagte wiederholt (Hirscht).

κτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐ[1]) (οὔτε, οὐδὲ) μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν. Nach der richtigen Lesart beginnt mit οὐ μετενόησαν der Hauptsatz: »Sie kehrten nicht um von ihrer Hände Werk«, d. h. nicht von ihrem sittlichen Wandel, sondern von den durch ihre Hände gemachten Götzen. Dt 4 28 Ps 134 15ff. ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν[2]) ἵνα steht mit dem Indic., weil es gänzlich alle Finalbedeutung abgestreift hat und fast mit ὥστε oder dem Inf. vertauscht werden kann. τὸ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργύρια καὶ τὸ χαλκᾶ[3]) καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα ἃ οὔτε βλέπειν (s. o. S. 201) δύνανται[4]) οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν. vgl. Da 5 4 καὶ ᾔνεσαν τοὺς θεοὺς τοὺς χρυσοῦς καὶ ἀργυροῦς καὶ χαλκοῦς καὶ σιδηροῦς καὶ ξυλίνους καὶ λιθίνους, V. 23 οἳ οὐ βλέπουσιν καὶ οὐκ ἀκούουσιν καὶ οὐ γινώσκουσιν, Ps 115 7 134 15–17. Hen 99 7. »Bilder von Gold und Silber und Holz und Thon — unreine Geister und Dämonen.« Sib. V. 80ff. Der Unterschied, der oben zwischen den Dämonen (den Göttern der Heiden selbst nach jüdischer Anschauung Ps 105 37 I Kor 10 20) und leblosen Götzenbildern gemacht wird, ist bemerkenswert (Sp.).

9 21. καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε (s. o. S. 201 Winer § 55, 6 d) ἐκ τῶν φαρμακειῶν[5]) αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν. Ez 43 9 καὶ νῦν ἀπωσάσθωσαν τὴν πορνείαν αὐτῶν καὶ τοὺς φόνους τῶν ἡγουμένων αὐτῶν; zu φαρμακεία vgl. Jes 47 9. 12 und Mal 3 5. Das καὶ οὐ μετενόησαν schliesst sich an das μετενόησαν V. 20 an. Das fünfte bis siebente Gebot liegt dieser Aufzählung in der Anordnung des hebräischen Textes im Unterschied von der der LXX (Röm 13 9 Mk 10 19 Lk 18 20), zu Grunde. φαρμακεία ist ursprünglich Zauberei. Aber es ist immerhin seltsam, dass die Zauberei — eine Sünde gegen Gott — hier mitten unter Mord, Hurerei und Diebstahl steht. Ebr. versteht daher

[1]) ουδε ℵQ 14. 38. 92; ουτε AP 1. 36. 81; neque g vg. p Pr. Cypr., ου C Rel.; mir scheint ου die einzig richtige Lesart zu sein, und ουδε sowohl wie ουτε sehr leicht sich ergebende falsche Korrekturen.

[2]) c. ℵAC 7. 36. 42, die übrigen ωσιν.

[3]) > και τα χαλκα 2. 6. 7. 8. 9. 13. 6. 29. 30. 1. 3. 6. 47. 8. 50. 90. 3. 4. 5. 7. 8 al.[10].

[4]) δυνανται ℵACPQ 7. 28. 34. 5. 6. 8. 47. 9. 50. 79. 80. 7. 90. 121. 61, δυναται Q[2] Rel.

[5]) c. ℵ Cs.; APQ 7. 81 φαρμακιων, φαρμακων C 2. 4. 6. 9. 13. 4. 6. 9. 27. 30. 1. 3. 4. 5. 6. 42. 8. 50. 1. 87. 90. 3. 4. 5. 7. 121.

unter *φαρμακεία* verführende Bezauberung, so dass dann ein Korrelatbegriff zu *πορνεία* herauskäme. Diese Auslegung hat sehr viel für sich, besonders wenn man Apk 18$_{23}$ mit 17$_2$ und 18$_3$ vergleicht (Sp. 341). Ew. übersetzt direkt mit Liebeszauber.

Es ist bemerkenswert, dass also von den Plagen bei der fünften sowohl wie bei der sechsten ist das ausdrücklich vermerkt nur die Ungläubigen betroffen werden (Sp.). Die ganze Posaunenvision steht noch unter der Stimmung von 7$_{4-8}$ (Versiegelung der Gläubigen) und 8$_{1-5}$ (Unterstützung des Rachegebets der Gläubigen durch den Engel). Es ist aber nicht einzusehen, weshalb dieser Gegensatz auf jüdischen Ursprung deuten sollte und nicht ebenso gut auf christliche Herkunft des Stückes[1]). Specifisch christliches bieten die Cap. 8 und 9 ja nicht, aber deshalb sind sie noch nicht jüdisch. Weiteres über diese Capitel s. am Schluss von Cap. 11, in der Besprechung der Sieben-Posaunen-Vision als eines Ganzen.

Cap. X.

10$_1$. *καὶ εἶδον*[2]) [*ἄλλον*]|[3]) *ἄγγελον ἰσχυρὸν καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*. Schwierigkeiten, die mit der litterarischen Komposition der Apk zusammenhängen, erheben sich sofort bei der Frage nach dem jetzigen Standpunkt des Sehers. Denn wenn der Engel, um dem Seher das Buch zu überbringen, vom Himmel herabsteigt, so ist der Seher offenbar jetzt auf der Erde befindlich zu denken. Es muss also (mit de W.) angenommen werden, dass der Seher, der 4$_1$ in den Himmel gestiegen war, ohne dass er es erwähnt, sich wieder auf seinen ursprünglichen Standort zurückbegeben hat. Wenn Ew., Dstd. an dem Standort des Sehers im Himmel festhalten unter Berufung auf alle die vorhergegangenen Stellen, in denen Vorgänge auf Erden trotz des angenommenen Aufenthalts des Sehers im Himmel geschaut werden, so ist dagegen zu erinnern, dass der Seher zwar vom Himmel herab Vorgänge auf Erden schauen kann, es aber dabei doch sinnlos bleiben würde, wenn der Engel vom Himmel herabstiege, um dem im Himmel befindlichen Seher das Buch zu

---

[1]) Dass der Verfasser im wesentlichen gegen heidnische Sünder polemisiert, ist doch weiter gar nicht verwunderlich.

[2]) *ιδον* AQ 7. 14. 81. 92.

[3]) c. ℵAC 33. 4. 5. 6. 8. 81. 7. 121. 61 g vg. ף ט ס arm. aeth. Tic.; *αγγελον αλλον* 7. 16. Pr.; > *αλλον* Q Rel.

überreichen[1]). Schwierigkeiten bereitet auch die Frage, worauf sich das ἄλλος (ἄγγελος) zurückbeziehe, wenn ἄλλος überhaupt zu lesen ist. Man bezieht dann entweder auf alle vorhergegangenen Engel überhaupt, oder auf die Posaunenengel, oder auf den ἄγγελος ἰσχυρός 5 2. Im übrigen ist bei dieser Erscheinung natürlich an einen Engel zu denken und nicht etwa an Christus. περιβεβλημένον νεφέλην. Das Attribut des Engels ist nicht weiter auszudeuten (gegen Dstd. u. a.), es soll nur die überwältigend herrliche Erscheinung des Engels charakterisieren. καὶ ἡ[2]) ἶρις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν (τῆς κεφαλῆς)[3]) αὐτοῦ. Die Iris ist schon oben einmal als Attribut des thronenden Weltrichters erwähnt (4 3), daher der bestimmte Artikel. καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος 1 16. καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός 1 15. Sp. macht darauf aufmerksam, dass die Attribute des Engels besser zu einer ruhenden, als zu einer herabschreitenden Gestalt passen. Doch handelt es sich hier ja einfach um übernommene traditionelle Züge.

10 2. καὶ ἔχων[4]) ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ βιβλαρίδιον[5]) ἀνεῳγμένον[6]), ein zweites Offenbarungsbuch neben dem 5 1 erwähnten. vgl. Ez 2 9 χεὶρ ἐκτεταμένη πρός με καὶ ἐν αὐτῇ κεφαλὶς βιβλίου. — καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ εὐώνυμον ἐπὶ τῆς γῆς (s. o. S. 183). Erde und Meer gilt die Kunde, die der Engel bringen soll (de W.). Dstd. macht darauf aufmerksam, dass wenn diese Vision in Kleinasien gesehen wurde, und der Seher mit dem rechten Fuss auf dem Meere (den Inseln) und dem Linken auf dem Festland steht, er sein Gesicht nach Süden wendet in die Richtung der zunächst vom Gericht bedrohten Gegend. (Sp. der das Gesicht in Palästina gesehen werden lässt, urteilt ähnlich über die Stellung des Engels). 10 3. καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾶται (Hos 11 10 Am 3 4 IVEsra 11 37 12 31). μυκᾶσθαι wird eigentlich vom Stiere gebraucht, βρυχᾶσθαι ἐπὶ λέοντος, μυκᾶσθαι ἐπὶ βούς Phavorinus, aber Theocrit. Id. 26 21.

[1]) vgl. B. Weiss, nach dessen Annahme der Seher sich schon mit 8 2ff. auf Erden befand.

[2]) P Cs. > η (Studien 10).

[3]) τ. κεφαλην AC 9. 12; τ. κεφαλης Rel., s. o. S. 193.

[4]) Cs. g vg. Pr. και ειχεν. Studien 10.

[5]) Ueber βιβλιον, βιβλαριδιον und βιβλιδαριον hier und V. 8. 9. 10 s. Studien 21, die überwiegende Bezeugung steht, wie mir scheint, an allen Stellen (nur 10 8 könnte man zweifeln) auf Seiten von βιβλαριδιον.

[6]) s. o. S. 189.

μίγμα λεαίνης. Der Engel brüllt also zuerst mit furchtbarer unartikulierter Stimme, er ist der Bote der die Gerichtsdrohung Gottes bringt. Es geht kaum an, das Gebrüll des Engels auf die in V. 4 folgenden Worte (Beng., Sp.) zu beziehen. καὶ ὅτε ἔκραξεν ἐλάλησαν αἱ[1]) ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. Der bestimmte Artikel beweist, dass der Seher in den sieben Donnern eine ihm bekannte Vorstellung einführt. Der Verweis auf 4₅ genügt kaum, grundlos denkt Ew. an die Donner der sieben Himmel. Falsch ist es, wenn Sp. unter Heranziehung der Gesetzgebungssagen in dem Donner nur einen Nachhall der Rede des Engels sieht. Denn es handelt sich hier um ein artikuliertes Reden (ἐλάλησαν), das der Seher versteht und niederschreiben will. Mit grösserem Recht zieht Züll. den Ps 29 heran. Wir werden aber kaum mehr erraten können, worauf der Seher eigentlich anspielt (s. u.). 10₄. καὶ ὅτε[2]) ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, ἔμελλον γράφειν καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· σφράγισον (Dan 8₂₆ 12₄. ₉) ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ καὶ μὴ αὐτὰ[4]) γράψῃς. Der Ausdruck »eine Stimme vom Himmel her« deutet wieder darauf hin, dass der Seher seinen Standort auf Erden einnimmt (de W.); die Erklärung, dass die Stimme aus der Mitte des Himmels gekommen sei, ist sehr künstlich. Gemeint ist mit der Stimme die Stimme Christi (B. Weiss). Der Befehl, den der Seher erhält, ist durchsichtig und einfach. Es handelt sich um ein vollständiges, nicht wieder abzuschwächendes (Ew II) Verbot der Niederschrift dessen, was der Seher gehört hat. Er soll das Gehörte versiegeln, d. h. für jedermann unzugänglich machen. Das thut er, wenn er das Gehörte nicht aufschreibt. Deshalb ist auch alles Fragen nach dem Inhalt der sieben Donner unerlaubt. Nicht ganz leicht ist es aber zu sagen, was denn dieses Intermezzo für einen Sinn und Zweck hat. Hier raten die Ausleger hin und her, und es nützt nichts, ihre verschiedenen Einfälle zu notieren. Am ansprechendsten ist immer noch die Vermutung von Weizs., Schoen, Pfleid., dass das Intermezzo einen litterarischen Zweck hat, und dass der Apok. hier eine Quelle, welche sieben Donnervisionen[5]) enthielt, absichtlich

[1]) > ℵ 1. 4? 7. 18? 161. [2]) οσα ℵ 37. 79 g Pr.
[3]) ημελλον ACQ 2? 12? 4. 33. 8. 42. 50. 81. 92. 4. 7 (Studien 20).
[4]) μετα ταυτα 1. 10. 2? 7. 33. 5. 6. 7. 40. 9. 79. 80. 1. 91. 6. 161, eine nicht ungeschickte Konjektur in Cs., die ich in meinen Studien leider übersehen habe.
[5]) B. Weiss bemerkt, dass in diesen Donnervisionen speciell vom Ende die Rede war oder sein soll. Aber das lässt sich nicht beweisen.

aus dem Rahmen seines apokalyptischen Werkes ausschliessen wollte. Oder es wäre möglich, dass der Apok. mit dem Intermezzo hat ausdrücken wollen, dass er selbst im Begriff gewesen wäre, von neuem ein Siebenzeichen einzuschieben, dass er aber vom göttlichen Geist eines besseren belehrt sei. Wenn Sp. als Gegengrund darauf hinweist, dass die sieben Donner erst nach der siebenten Posaune erwartet werden können, so gilt dagegen, dass der Seher ja mit vollem Recht schon an dieser Stelle zunächst die siebente Posaune hätte bringen können. Auch giebt Sp. 347 zu, dass der Redaktor in der That die Stelle, wie oben angegeben, verstanden habe. Jedenfalls fällt der Seher nirgends so aus seiner Rolle als in Cap. 10 überhaupt, er zeigt sich als reflektierender Schriftsteller, der unter der Fiktion einer Vision sich und seinen Lesern Rechenschaft giebt über den Stoff des Buches, wie seine Anlage und seine Disposition. de W., Hirscht u. a. sehen übrigens in dieser Episode nur eine wirkungsvolle Einleitung zum folgenden, Erhöhung des Geheimnisvollen (de W.).

10 5. *καὶ ὁ ἄγγελος ὃν εἶδον*[1] *ἑστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* s. o. S. 193 *ἦρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν*[2] *εἰς τὸν οὐρανόν*. Nach dem Intermezzo V. 3b. 4 nimmt der Apokalyptiker die Beschreibung des Engels und dessen, was er thut, wieder auf. Nicht weil der Engel in der linken das Buch hat, sondern weil die rechte Hand die Schwurhand ist, hebt der Engel diese zum Himmel empor. Sp. streicht grundlos *ὃν εἶδον — ἐπὶ τῆς γῆς*. 10 6. *καὶ ὤμοσεν* (Winer § 48 S. 364. Mt 5 34. 36 23 16) *ἐν*[3] *τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* (1 18 4 9. 10. 15 7 Jes 57 15, 72 nur *ζῶντος*). Dan 12 7 *καὶ ὕψωσεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀριστερὰν ... καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τὸν αἰῶνα* (Dt 32 40). — *ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ*[4] *καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ*[5]. Beachte die weitschweifige Art der Darstellung. vgl. Gen 1-1 22 Ex 20 11 Ps 145 6 *τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς*. Eine besonders feierliche Einführung des Gottes, dessen grosses Mysterium nun bald offenbar werden soll. *ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται*[6]. Sp. bezieht diese Weissagung auf das gänzliche

---

[1]) AQ 7. 14 *ιδον*. [2]) > A 1. 17. 36. 81 vg.

[3]) c. ℵcACP 1. 6. 7. 10. 7. 28. 31. 2. 6. 7. 43. 79. 80. 1. 91. 6. 161; > *εν* ℵQ Rel.

[4]) *και τα εν αυτη* > A 1. 12 p.

[5]) *κ. τ. θαλ. — εν αυτη* > ℵA 30. 1. 2. 8. 40. 9. 98 g arm. Pr.

[6]) *εστι* ℵ 40 p; *ουκ εσται ετι* 1. 79. 80 cle.

Aufhören der Zeit (Beda), und kombiniert mit der vorliegenden Stelle die 9 11ff. erwähnten Engel (s. o.), die er als Zeitengel auffasst. Parallelen zu diesem Gedanken liegen nun freilich in dem neuentdeckten Buch der Geheimnisse Henochs vor; 33 2. »Im Beginn des achten Jahrtausends ist keine Zeitrechnung und kein Ende, weder Jahre noch Monate, noch Wochen, noch Tage noch Stunden.« 65 6 »Wenn alle Kreatur der sichtbaren und unsichtbaren Dinge zu Ende geht . . . . dann soll jedermann vor das grosse Gericht des Herrn kommen. Dann wird die Zeit vergehen (the times shall perish) und dann soll kein Jahr, noch Monat, noch Tag sein.« Doch hindert an dieser Erklärung der Zusammenhang und ein Blick in die Parallelstelle Dan 12 7 in welcher der Schwur des Engels denselben Sinn hat, wie hier, dass nämlich nur noch eine gewisse Zeit bis zum Ende verstreichen wird, resp. dieses Ende sicher ist. Erbes 65 weist darauf hin, dass der Ausdruck geradezu im Gegensatz zu Dan 12 7 (vgl. 12 13 *ἔτι γὰρ ἡμέραι εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας*) stehe und sich an 6 9 *ἔτι χρόνον μικρόν* anschliesse. Es muss also erklärt werden: es wird keine Zeitfrist mehr verstreichen, und es ist nur noch die Frage zu erheben. wo Anfangs- und Endpunkt dieser geringen Zeitfrist liegen. 10 7. *ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ*[1] *σαλπίζειν* (umständliche Ausdrucksweise) *καὶ*[2] *ἐτελέσθη* Joh 19 28. 30 *τὸ* (s. o. S. 135) *μυστήριον τοῦ θεοῦ*. Es liegt hier nicht die Vorstellung eines dauernden Blasens des siebenten Engels vor (Bengel), sondern *ἐν ταῖς ἡμέραις* ist unbestimmte Zeitangabe: in der Zeit da der siebente Engel in die Posaune stossen wird (Dstd.). Das *καὶ ἐτελέσθη* ist einfacher Hebraismus und entspricht dem ו consecutivum mit dem Perf. (Ex 16 6f. 17 4, LXX *καὶ* mit dem Futurum). Es ist also so zu übersetzen, als wenn *τελεσθήσεται* dort stände Ew., Ebr., Dstd. Winer § 40 5b. Es lässt sich übrigens auch das Tempus im deutschen wiedergeben: dann ist vollendet. Sp. behauptet, ohne an den hebraisierenden Sprachgebrauch zu denken, dass das *καὶ ἐτελέσθη* nur ein Ereignis bezeichnen könne, das dem *χρόνος οὐκέτι ἔσται* folge. Er streicht demgemäss: *ἀλλ' — σαλπίζειν*, und übersetzt: es wird keine Zeit mehr geben, und vollendet wurde das Geheimnis Gottes. — Man hat darüber

[1] *μελλει* 7. 28. 30. 1. 5. 6. 51. 79. 87. 91. 8.

[2] In Cs. (s. Studien 18) wurde ein doppelter Versuch zur Korrectur unternommen; entweder *ἐτελέσθη* mit Weglassung des *καὶ* (auch g fu. Pr.), oder *και τελεσθῇ* unter Hineinziehung des *τελεσθῇ* in den Satz mit *ὅταν* zu lesen (*τελεσθήσεται* lesen g fu. Pr.).

gestritten, ob der Apok. sagen will, dass zwischen der siebenten Posaune und der Enthüllung des Mysteriums oder zwischen der Gegenwart des Sehers und der siebenten Posaune keine Zeitfrist mehr eintreten soll. Das ist eine falsche Fragestellung. Der Seher will offenbar sagen, dass von der augenblicklichen Gegenwart bis zur Enthüllung des Mysteriums keine Zeitfrist mehr verstreichen wird. Dieses wird vielmehr schon zur Zeit der siebenten Posaune eintreffen; von dieser aber versteht es sich natürlich von selbst, dass sie gleich — das *χρόνος οὐκέτι ἔσται* ist natürlich nicht allzu wörtlich zu nehmen — nach der sechsten Posaune kommen wird. Geschrieben ist also der ganze Passus offenbar schon unter Hinblick auf das Intermezzo 11₁—₁₃. Der Leser der Apk soll sich durch diese abermalige Verzögerung nicht entmutigen lassen. Das Ende kommt doch sehr bald. *χρόνος οὐκέτι ἔσται.* Es fragt sich nun weiter, was das Mysterium Gottes für einen Inhalt hat. Zunächst geht aus dem folgenden hervor, dass es etwas freundliches und tröstendes enthält[1]): *ὡς*[2]) *εὐηγγέλισεν*[3]) (s. o. S. 188) *τοὺς*[4]) (s. o. S. 199 Winer § 32 S. 209) *δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας* (s. o. S. 199). Nun scheint aber im folgenden, nachdem die siebente Posaune geblasen ist, überhaupt zunächst kein freudiges Ereignis einzutreten. In Cap. 12 ist vielmehr von einem verfolgten Weib, einem mühsam geretteten Kind, der Wut des Drachen die Rede. Von freudigen Ereignissen für die Frommen wird 14₁₄—₂₀ (15₁—₄) erst erzählt, und es läge von hier aus nahe, die siebente Posaune unmittelbar mit 14₁₄—₂₀ zusammenzuziehen und hier die ursprüngliche Apk zu Ende gehen zu lassen (s. die Quellenscheidung von Weyland[5]), die Ueberarbeitungshypothese von Erbes und Völter). Dennoch wird es geraten sein, Cap. 12 doch noch einmal daraufhin anzusehen, ob sich in ihm nicht auch ein frohes Geheimnis verbirgt. Und das ist allerdings vorhanden. Das grosse und frohe Geheimnis Gottes, das mit der siebenten Posaune sich vollendet, ist der in Cap. 12 geschilderte Sturz des Drachens im Himmel. Dieser Vorgang ist in der That »das« Geheimnis Gottes, das alles folgende beherrscht. Dann mag auch der Satan nun noch eine

[1]) Der Ausdruck erinnert sonst stark an IITh 2 *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας*

[2]) Cs. *ο.* [3]) Cs. *ευηγγελισατο.* Studien 20.

[4]) Cs. *τους εαυτου δουλους τους προφητας.* Studien 22.

[5]) Weyland sieht in dem *μυστήριον τοῦ θεοῦ* eine Vorausverweisung auf den Evangelienruf 14₆.

kurze Zeit auf Erden wüten, die Gläubigen haben ihn nicht zu fürchten. »Das macht er ist gericht, ein Wörtlein kann ihn fällen«. In „τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας“ ist die Voranstellung des ἑαυτοῦ absichtlich und soll hervorheben, inwiefern Gott gerade ihnen die Offenbarung giebt. Es sind jedenfalls nicht alttestamentliche Propheten gemeint, die Berufung auf diese liegt dem Seher ganz fern. Der Seher hat vielmehr christliche, mindestens zeitgenössische Propheten und Prophetieen vor Augen, er meint sich und seines gleichen. Es ist überdies interessant, wie er sich selbst bewusst ist, im Namen eines ganzen Kreises, einer Klasse zu sprechen, er verarbeitet ja in seinem Werk eine ganze prophetische Litteratur. vgl. Amos 3 7 διότι οὐ μὴ ποιήσει ὁ θεὸς πρᾶγμα ἐὰν μὴ ἀποκαλύψῃ παιδείαν πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας. Die Frage Vischers, weshalb hier neben den Propheten nicht auch Christus genannt sei, ist gegenstandslos.

10 8. καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν λαλοῦσα(ν) μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσα(ν)[1]. Ist der Nomin. zu lesen, so liegt hier wieder ein Beispiel der Auslassung des Praedicats vor. Die Stimme, die hier gemeint ist, ist weder die Stimme des Engels — das hätte einfacher ausgedrückt werden können — noch die Stimme der sieben Donner V. 4, sondern die schon V. 4 vom Himmel her ertönende Stimme Gottes (Ez 1 27). Auch ist es falsch, bis auf die himmlische Stimme in 4 1 zurückzugreifen, da hier wie 1 11 wahrscheinlich die Stimme des Menschensohnes gemeint ist. Auch hier liegt kein Grund zu Streichungen und Quellenscheidungen vor. ὕπαγε (16 1 Mt 5 24 8 4 etc.)[2] λάβε (5 7) τὸ βιβλαρίδιον (s. o. zu V. 2) τὸ ἀνεῳγμένον (s. o. S. 188) ἐν τῇ χειρὶ[3] τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἑστῶτος ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. 10 9. καὶ ἀπῆλθον[4] πρὸς τὸν ἄγγελον. Der Standpunkt des Sehers ist auf der Erde. 10. 9. λέγων αὐτῷ δοῦναί[5] μοι τὸ βιβλαρίδιον s. Winer § 43. 5 4. Der Infin. ist von λέγειν abhängig, vgl. Act 21 21. καὶ λέγει μοι· λάβε καὶ κατάφαγε αὐτὸ καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν ἀλλ' ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὺ

[1]) λαλουσαν — λεγουσαν ℵACP? Q 7. 14? 36. 81. 91? 92 am. fu. dem. lips. tol.; fast alle Minuskeln lesen λαλουσα — λεγουσα, es ist möglich, dass die unerträglich harte Konstruktion in den Majuskeln durch eine falsche Korrektur hineingekommen ist. B. Weiss liest . . . αν und vergleicht 1 11 4 1 IJoh 2 25.

[2]) + και 4. 6. 11. 31. 2. 3. 48 cle. lips. [4. 5] dem. Pr.

[3]) εκ χειρος 36 g vg. Pr. (C >).

[4]) απηλθα A 16. 27. 50. 97. [5]) δος P. Cs.

ὡς μέλι. Die Stelle schliesst sich völlig an Ez 3 1ff. an. Nur in dieser scharfen Gegenüberstellung der verschiedenartigen Wirkungen des zu verschlingenden Buches geht sie über Ezechiel hinaus. Denn dort steht nur: τὸ στόμα σου φάγεται καὶ ἡ κοιλία σου πλησθήσεται, und dann wird weiter nur berichtet: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκάζον. Der Kontrast, der im Ezechiel sachlich vorhanden ist zwischen dem süssschmeckenden Buch und seinem grauenvollen Inhalt, wird hier in das Bild selbst symbolisch hineingelegt, indem das Buch als seiner ersten (äusseren) Wirkung nach als angenehm, seiner eigentlichen Wirkung nach als verderblich geschildert wird. Sp. will diese Abmachung als ein Missverständnis des Apok. aus dem ἐτελήσθη Ez 3 3 verglichen mit 3 14 erklären. Doch sind die Gründe nicht zwingend. Die meisten Ausleger bleiben nun in der Erklärung einfach bei der Erwägung stehen, dass der Empfang einer jeglichen göttlichen Offenbarung an und für sich angenehm, der thatsächliche Inhalt aber gerade dieser Offenbarung unerfreulich sei. Es fragt sich aber doch, ob nicht der Seher in der Schilderung der Wirkung des Buches auf den teils erfreulichen teils traurigen Inhalt desselben angespielt habe (Heinr., Ew.). Der Inhalt des Buches, das der Seher verschlingt, ist nun offenbar alles von Cap. 12 an folgende. Denn über die Ereignisse bis zur siebenten Posaune war ja schon vorher die Rede gewesen. Cap. 12 aber beginnt ja nun mit dem frohen Geheimnis Gottes und schliesst in seiner ersten Hälfte mit einem jubelnden Hymnus im Himmel, das ist die Süssigkeit im Munde des Sehers; dann aber folgt das bittere Wehe über die Erdbewohner und die Schilderung der grimmigen Not der letzten Zeit.

10 10. καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον (s. zu V. 2) ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου καὶ κατέφαγον αὐτό, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκὺ καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτὸ ἐπικράνθη[2]) (Hiob 27 2) ἡ κοιλία μου. Man beachte den breiten Stil des Apokalyptikers. Die Reihenfolge der Wirkungen wird hier anders als oben angegeben. Dort handelte es sich um die Hervorhebung des wichtigeren Begriffs, während hier die beim Essen naturgemässe Reihenfolge vorliegt.

10 11. καὶ λέγουσιν μοι. Schwierigkeiten bereitet der Plural des Verbums. Der Apok. denkt an irgendwelche himmlische Stimmen (man sagt mir)[3]), wobei allerdings rätsel-

---

[1]) γλυκυ ως μελι AQ 36 p.
[2]) εγεμισθη ℵ g Pr. (s. Ezechiel).
[3]) B. Weiss erklärt: die Stimme vom Himmel her und der Engel.

haft bleibt, weshalb der Apok. nicht die Stimme von V. 8 wiederum reden lässt. Aber weshalb die Sache dadurch besser wird, dass man das λέγουσιν dem Redaktor zuweist (Sp.), ist nicht recht einzusehen. δεῖ der Seher muss weissagen, eine innere Notwendigkeit treibt ihn. σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ (s. o. S. 194, Joh 12 16) λαοῖς καὶ ἐπὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς. Durch die oben vorliegende Symbolik soll also keineswegs dargestellt werden, dass die Weissagung von der Endvollendung vorläufig noch geheim bleiben soll (B. Weiss). Vielmehr spricht dieser Satz es deutlich aus, dass das verschlungene Buch, das der Seher nun wieder von sich geben muss (δεῖ), die folgenden Offenbarungen enthält. Und zwar umfasst die Charakterisierung den ganzen (von Cap. 12 an) folgenden Inhalt der Apk. Namentlich deutlich wird das, wenn der Apok. die φυλαί hier durch die βασιλεῖς ersetzt. Denn hier wird offenbar von ihm auf die Capitel 13. 17. 18 Rücksicht genommen. So tritt zu dem Buch in Cap. 5 ein zweites hinzu und beide zusammen umfassen den Inhalt der ganzen Offenbarung.

Exkurs. In der Beurteilung dieses merkwürdigen Capitels gehen die Forscher weit auseinander. Eine neue Quelle (ב) lässt hier Weyland beginnen. Er muss aber, um die Rückbeziehungen auf das vorhergehende zu beseitigen, eine Reihe von Operationen vornehmen. So streicht er das ἄλλος in 10 1, das πάλιν in V. 8 (V. 11?), die Erwähnung der siebenten Trompete und der Knechte Gottes in V. 7. Es sieht nun allerdings 10 1ff. fast wie ein neuer Anfang einer Apk aus, aber ehe wir beginnen, hier Quellen anzunehmen, bedarf es doch einer eingehenderen Erwägung. Denn im Stil ist (s. u.) das Cap. 10 den vorhergegangenen Capiteln überraschend konform. Ungemein künstlich ist Spittas Kritik. Sp. findet in dem Capitel: 1) den Anfang seiner dritten Quelle (J^3), 2) ein Intermezzo zwischen der sechsten und siebenten Posaune verarbeitet. Was den Anfang von J^3 betreffe, so sei das Buch hier, wie bei Ezechiel, ursprünglich von Gott selbst gegeben. Von Gott und nicht von dem starken Engel seien ursprünglich die Attribute 2b ausgesagt. Diese passten nur zu einer ruhenden und nicht zu einer schreitenden Gestalt und ständen nach καταβαίνοντα am unrechten Platz. V. 2b setze sich dann fort in V. 8, der ursprünglich gelautet habe: καὶ ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν etc. Erst durch den Redaktor sei dort der verschrobene Satz zustande gekommen. Im folgenden sei alles auf den Engel bezügliche zu streichen und statt λέγουσιν: λέγει zu lesen. Das Intermezzo zwischen sechster und siebenter Posaune aber

bilde V. 1a. 2—3 (4 Redaktor) 5b. 6. 7b und ausserdem ein von 9 14f. her zu ergänzender Passus (cf. V. 6) über die Lösung der Zeitengel. Diese Zerreissung des Stückes ist schon aus sprachlichen Gründen nicht erlaubt. Im übrigen fehlt für diese minutiöse Quellenscheidung einfach der Beweis, Sp. operiert fast immer nur mit Möglichkeiten. Deshalb erscheint eine Widerlegung auch überflüssig.

Annehmbarer ist es schon, wenn Völter 10 1—11 13 für einen Nachtrag von der Hand des Urapokalyptikers hält. Völter fusst namentlich auf der Beobachtung, dass 11 14 (die Verkündigung des zweiten Wehes) sich unmittelbar an Cap. 9 anschliesse. 10 1—11 13 sei daher ein eingeschobenes Stück. Dasselbe sei später geschrieben als 1—9. Denn das Intermezzo der sieben Donner bedeute nichts andres, als dass der Seher das Sieben-Posaunengesicht (die sieben Donner sind gleich den sieben Posaunen) noch auf einige Zeit zu versiegeln den Befehl erhalte, das Ende also noch hinausgeschoben werde. Richtig hat Vlt. jedenfalls erkannt, dass Cap. 10 1—11 13 von derselben Hand wie die ersten Capitel stammen, da sie die mannigfachsten sprachlichen und sachlichen Berührungen mit diesen zeigen (vgl. ausser dem schon oben erwähnten: 10 1 ἄγγελος ἰσχυρός mit 5 2, 10 2 ἡ ἶρις mit 4 3, die weitere Schilderung des Engels mit 1 15. 16)[1]). Dennoch wird es kaum nötig sein, das Stück 10 1—11 13 als einen Nachtrag von derselben Hand aufzufassen, welches dann von späterer Hand erst an verkehrter Stelle eingerückt ist. Es wird sich doch auch hier empfehlen, die Lösung des Rätsels mit den einfachsten Mitteln und Voraussetzungen in Angriff zu nehmen.

Auf den rechten Weg weisen die Ansichten von Weizs., Schön, Sabatier. Auch nach Weizs. ist 10 1—11 13 ein im Zusammenhang des Ganzen störender Abschnitt. Cap. 10 aber ist nach ihm ein Uebergangsabschnitt, in dem der Seher den Befehl bekomme, eine Quelle (die sieben Donner) zu versiegeln, d. h. auszuschalten und eine (das verschlungene Buch, Cap. 11 1—13) einzuschalten. Der Apok. giebt also nach Weizs. in Cap. 10 gleichsam Rechenschaft über die weitere Disposition seiner Schrift.

Schön fasst Cap. 10 als den überleitenden Abschnitt, mit dem der Apok. das kleine jüdische Fragment 11 1—13 einleitet. Sabatier endlich ist der Ansicht, dass mit Cap. 10 der Apok. die ursprüngliche Anlage seines Werkes unterbricht, um hier

[1]) Es ist methodisch verkehrt, mit Sp. diese Verse aus Ez 1 27f. abzuleiten und die viel grössere Verwandtschaft mit Cap. 1 der Apk zu verschweigen.

eine Reihe jüdischer Fragmente einzuschieben, und dass Cap. 10 als die motivierende Einleitung zu diesem Exkurs anzusehen ist.

Bei Sabatier scheinen mir alle Momente einer richtigen Auffassung gegeben zu sein. Cap. 10 ist in der That ein überleitendes Capitel von des Apok. eigner Hand, das zwar nicht als Nachtrag anzusehen ist, aber als eine Digression, in welcher der Apok. sich Rechenschaft über den weiteren Verlauf seiner Offenbarung zu geben bemüht, da die Fülle der Gesichte allmählich eine gewisse Unordnung herbeizuführen droht. Es ist aber nicht nur als eine Einleitung zu 11₁—₁₃ zu betrachten [1]), vielmehr weist der letzte Vers: — Du musst wiederum weissagen über Völker und Nationen, Sprachgebiete und Könige — weit über 11₁—₁₃ bis Cap. 17 und 18 hinaus. So steht das Cap. 10 in der Mitte der ganzen grossen Komposition und bildet eine mächtige Klammer, durch welche die auseinanderfallenden Bestandteile zusammengehalten werden. Es schaut rückwärts in der Schilderung der Engelerscheinung auf Cap. 1, in der Erwähnung des siebenten Posaunenengels auf die sechs ersten Posaunen, mit dem *χρόνος οὐκέτι ἔσται* (V. 6) auf 6₉f., und vorwärts auf das *μυστήριον τοῦ θεοῦ*, das in Cap. 12 sich enthüllen soll, die erst süsse und dann bittere Offenbarung vom Sturz des Drachens aus dem Himmel und seinem letzten grossen Kampf auf Erden, bis zu den Königen, die mit dem Lamme kämpfen (Cap. 17).

Von Redewendungen des Apok. bemerke noch ausser den oben genannten V. 6 *τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας ιῶν αἰώνων* 1₁₈ 4₉. ₁₀ 15₇, *ὃς ἔκτισεν τ. οὐρ.* etc. 14₇ (vgl. die Dreiteilung *οὐρανός γῆ θάλασσα*), *εὐαγγελίζειν* im Act. und mit dem Accus. V. 7 14₆, *τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας* V. 7 1₁ bis. 11₁₈ 15₃ 19₂. ₅ 22₃. ₆; V. 11 *ἐπὶ λαοῖς καὶ ἐπὶ ἔθνεσιν* etc. s. o. S. 205.

Cap. XI.

11₁ [2]). *καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ* [3]) *λέγων*. Eine sehr harte Konstruktion; zunächst bleibt das Subjekt des

[1]) Auch Vlt.[3] 127 bezieht 10₁₁ nicht nur auf 11₁—₃, sondern auch auf 17—18.

[2]) vgl. Kübel, apokalyptische Studien, Z. K. W. L. 1881; Wabnitz, die Ausmessung des Altars, Z. f. Prot. Theol. XI 134f.

[3]) Pr. ändert in dem Satzgefüge *εδοθη* in dedit., Q ℵ[cc] Cs. Vict. interpolieren vor *λεγων*: *και ο αγγελος εστηκει* (Studien 46).

Satzes unbestimmt. Das nächstliegende ist an den Engel Cap. 10 zu denken (nicht etwa an Christus). Zu *κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ* vgl. Ez 40 3 וְקָנֵה הַמִּדָּה; LXX *κάλαμος μέτρον*. Das Particip *λέγων* ist ganz lose angehängt, bezieht sich aber jedenfalls auf das in *ἐδόθη* vorausgesetzte Subject. *ἔγειρε* wohlan, das hebräische קוּם, LXX *ἀνάστα, ἀνάστηθι*. — *καὶ μέτρησον*. Das Ausmessen kommt im alten Testament als Symbol von dreierlei Bedeutung vor. Ausgeschlossen ist hier durch den Zusammenhang der Ez 40 1ff. Apk 21 15ff. vorliegende Gedanke, dass ein zukünftiges Gebäude vorweg in allen seinen Teilen genau dem Seherauge dargestellt werden soll. Es bleiben zur Wahl nur die beiden Deutungen, dass durch das Werfen der Messschnur das angezeigt wird, was erhalten bleiben, oder was zerstört werden soll. Der Gedanke der Erhaltung liegt vor Sach. 2 1ff., der Gedanke der Zerstörung Jes. 34 10f. (er wird eine Messschnur darüber ziehen, dass sie wüste werde, und ein Richtblei, dass sie öde sei; vgl. Klagel. 2 6ff. II Kö 21 13 Amos 7 7). Namentlich Erbes 69ff. hat neuerdings allen Nachdruck auf letztere Stellen gelegt und behauptet, dass es sich hier nur um Zerstörung des Tempels handeln könne (vgl. Harenberg, Züll.). Aber E. hat nicht bewiesen, dass das Werfen des Senkbleis unter allen Umständen die Zerstörung und nicht die Erhaltung bedeute. Es lässt sich hier also nicht durch alttestamentliche Parallelen, sondern nur aus dem Zusammenhang beweisen, und der spricht hier deutlich genug (s. u.). *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ*. Es kann jedenfalls, wenigstens wenn wir nach dem ursprünglichen Sinn der Stelle fragen, weder *ναός* nach *θυσιαστήριον* irgendwie bildlich verstanden werden, da hierauf nichts in dem Zusammenhang (vgl. nachher *πόλις*) hindeutet. Dann muss *ναός* das eigentliche (Allerheiligstes und Heiliges umfassende) Tempelgebäude sein. Es folgt daraus weiter, dass mit dem daneben genannten Opferaltar der innerhalb des Tempels befindliche Rauchopferaltar nicht gemeint sein kann. Ohnedies bedeutet *θυσιαστήριον* ohne nähere Bestimmung immer Brandopferaltar (Sp.). Endlich hat es keinen Sinn, dass der kleine Rauchopferaltar ausgemessen werden sollte. Nach Ez 41 8 war die Messrute sechs Ellen lang, der Räucheraltar aber war nur zwei Ellen hoch und eine lang (Sp. 418ff.). Auch 43 13ff. wird der grosse Brandopferaltar gemessen. Die Erkenntnis, dass hier wirklich von dem Brandopferaltar die Rede ist, macht jedem unklaren Allegorisieren[1]) ein Ende. Der Aus-

[1]) Die Allegoristen können sich auf Ignatius ad Trallianos VII 2

druck *καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ προσκυνοῦντας* bereitet Schwierigkeit. Wenn man übersetzt: »die, welche auf ihm anbeten«, so wären hier nur die Priester als zu rettende bezeichnet. Daher wird man gut thun zu übersetzen, die bei ihm — also in dem Vorhof der Gläubigen — anbeten. Es ist nicht gerade nötig, mit Vitringa, Sp. hier eine Metonymie anzunehmen, derart dass das *προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ* einfach Umschreibung für den Vorhof wird. Aber der Sache nach kommt freilich die Erklärung auf denselben Gedanken hinaus: Wenn die im Vorhof anbetenden abgemessen werden, so ist damit die Erhaltung des inneren Vorhofs angedeutet (Hltzm.)

11 2. *καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν*[1]) *τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν*[2]) *καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς. ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν* ist dem Ausdruck nach und nach dem vorhergehenden der äussere Vorhof (= *ἡ αὐλὴ ἐξωτέρα* Ez 10 5) im Gegensatz zu dem inneren Vorhof mit dem *θυσιαστήριον* (de W., Hgstb., Dstd. Sp., Hltzm. deuten falsch auf den Vorhof überhaupt, B. Weiss, Beyschlag allegorisch auf das ungläubige Judentum). Ausdrücklich wird nun hier erklärt, dass das Nichtmessen des äusseren Vorhofs ein Hinauswerfen desselben bedeute. Und damit ist ganz klar ausgesprochen, dass durch das Messen des Tempels und des inneren Vorhofs deren Erhaltung in der drohenden allgemeinen Zerstörung angedeutet ist. Denn jedenfalls haben Tempel und äusserer Vorhof ein diametral entgegengesetztes Geschick. Anzunehmen aber, dass der Tempel zerstört und der äussere Vorhof nach der Meinung des Sehers erhalten bleiben soll, ist sinnlos. Uebrigens liegt schon in dem *ἐκβάλλειν* der Sinn des Hinausthuns zur Vernichtung (Mt 8 12 Joh 6 37 9 35 ff. 12 31 III Joh 10). *ὅτι*

---

berufen: *ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, τουτέστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.* Ignat. ad Magn. VII 2 *πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον* (vgl. ad Philad. IV). Von neueren Exegeten erklärt noch B. Weiss allegorisierend die Abmessung des Tempels auf die Erhaltung der gläubigen Judengemeinde. Nach Beyschlag wird in dem Vers angedeutet, dass der Opferkultus aufhören, der Kultus des Gebetes dauern werde (Beyschlag sieht in dem *θυσιαστήριον* den Rauchopferaltar), und die wahrhaft frommen Israeliten errettet werden sollen. Das sind Rückschritte hinter die durch Bleek, Ewald, Dstd. eingenommene Linie der Erklärung.

[1]) *εσωθεν* ℵ 1. 12. 32. 5. 80. 1. 7. 121 Vict., Korrektur infolge eines alten Missverständnisses der Stelle.

[2]) c. ℵ^{c}AP (*εσωθεν*) 1. 12. 4. 26. 8. 34? 5? 6? 7? 49. 79. 80. 1. 7. 91. 2. 121; Rel. *εξω* (ℵ liest den ganzen Satz: *καὶ τῆς αὐλῆς τῆς ἔσωθεν τοῦ λαοῦ καὶ ἔκβαλε ἔσω*).

ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν. Denn gegeben wurde er (nämlich der äussere Vorhof) den Heiden, oder: »es« (vgl. das folgende) wurde den Heiden gegeben. Die letzte Auffassung ist wohl vorzuziehen. Den Heiden wird ja thatsächlich die Vernichtung der ganzen Stadt gegeben, zu welcher nach der Erklärung des Apok. (ἔκβαλε ἔξωθεν) auch der äussere Vorhof gehört. vgl. auch die Wendung V. 3 καὶ δώσω — καὶ προφητεύσουσιν. Die Begründung, die mit ὅτι eingeleitet ist, umfasst also dann die beiden folgenden Satzglieder. καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν (21₂. ₁₀ 22₁₉ Mt 27₅₃) πατήσουσιν μῆνας τεσσαράκοντα[1]) καὶ[2]) δύο Da 7₂₅ 12₇ Ps. Sal. 2₁₉ 7₂ 17₂₂. Eine direkte Parallele liegt Lk 21₂₄ vor: καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. Aus dem Futurum πατήσουσιν geht übrigens hervor, dass bei dem ἐδόθη nur an ein Geben der göttlichen Absicht, dem göttlichen Plane nach zu denken ist, aber noch nicht an ein schon thatsächlich vollzogenes.

. Exkurs. Es liegt in V. 1—2 ein apokalyptisches Fragment vor, das seine besondre Besprechung erfordert, zumal es auch mit dem folgenden nur lose verbunden ist. In diesem Stück wird geweissagt, dass bei einer kommenden Einnahme Jerusalems durch die Heiden vom Tempelgebäude zwar noch der äussere Vorhof zerstört, aber Tempel und Brandopferaltar unverletzt erhalten bleiben sollen. Auch die genaue Parallele mit Lk 21₂₄ — es scheint fast so, als ob mit dem καιροὶ ἐθνῶν auf die 42 Monate der Apk hingedeutet würde — lässt vermuten, was übrigens schon an und für sich das wahrscheinlichste ist, dass in Apk 11₂ ein apokalyptisches Fragment aus der Zeit vor 70 vorliegt. In der Zeit der beginnenden Belagerung Jerusalems durch die Römer spricht hier ein Apokalyptiker die Ueberzeugung aus, dass die Stadt zwar genommen, der Tempel aber erhalten bleiben werde[3]). Eine Weissagung ähnlicher Art oder gar dieselbe, die hier im Fragment vorliegt, wird Lukas bei Abfassung seines Cap. 21 benutzt haben, da manches in dem Cap. (z. B. V. 21) nicht von seiner Hand stammen kann. Ob der Verfasser dieses apokalyptischen Fragments ein Jude oder ein Judenchrist war.

---

[1]) τεσσεράκοντα ℵA.

[2]) > καὶ ℵP 2. 13. 4. 30. 4. 5. 7? 8. 41. 2. 9. 80. 7. 121 g cle. am. dem. Pr.

[3]) Vielleicht lehnte sich der Apokalyptiker dabei an die Vorgänge bei der Einnahme Jerusalems durch Pompejus an, und weissagte, dass es diesmal wieder ähnlich gehen werde. Das ist alles, was man von Sp.'s überkühnen Kombination über seine Quelle J² acceptieren könnte.

ist schwer zu entscheiden. Wenn irgendwo, so mag Vischer hier mit der Annahme der jüdischen Herkunft des Stückes recht gesehen haben. Es fällt in der That schwer, anzunehmen, dass die Hoffnung von der Erhaltung des Tempels in urchristlichen Kreisen nach dem bestimmten Ausspruch des Herrn (Mk 13 1 und Parallelen) und nach dem Auftreten des Stephanus noch lebendig geblieben ist. Doch unmöglich ist diese Annahme keineswegs. Was wissen wir denn schliesslich[1]) von dem, was möglich oder unmöglich in urchristlichen Kreisen war. Man hat zu allen Zeiten und in jeder geschichtlichen Bewegung Mittel gehabt, das was in der Tradition unbequem war, umzudeuten oder zu verschweigen. Ein Ausdruck scheint allerdings noch bestimmter auf jüdische Herkunft hinzudeuten, nämlich das „καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ". Das kann ungezwungen nur auf gläubige Juden gedeutet werden, die in der letzten Zeit der Belagerung sich im Tempel zusammendrängen werden. Ein Judenchrist kann diese Hoffnung, in welcher die Christgläubigen des jüdischen Volkes gar keine Rolle spielen, kaum koncipiert haben. (Gegenstandslos ist, was Vlt. III 125 dagegen ausführt.)

Wir sind damit aber nicht am Ende unsrer Untersuchung. Wir haben bis jetzt von vornherein V. 1—2 als ein fremdes Fragment behandelt und nach dem ursprünglichen Sinn desselben gefragt. Und allerdings mit Recht. Denn dass das vor 70 geschriebene Stück nicht von der Hand des Apok. stammen kann, steht nach unsrer allgemeinen Anschauung von der Apk fest (s. Abschnitt VI). Damit aber sind wir nun nicht, wie die meisten Kritiker dies anzunehmen scheinen, der Aufgabe überhoben, so weit es geht die Frage zu beantworten, wie der Apok. dieses fremde Fragment aufnehmen konnte, und was er sich bei demselben gedacht hat. Es ist nun kaum anzunehmen, dass er bereits wie moderne Exegeten hier Allegorese getrieben haben sollte, namentlich dann nicht, wenn man diese Verse im Zusammenhang mit dem folgenden überschaut. In den beiden Zeugen und der grossen Stadt hat der Apok. sicher keine allegorischen Figuren gefunden. Wenn er aber nach der Zerstörung Jerusalems schrieb, so kann er möglicherweise hier die Weissagung der Zerstörung des Tempels herausgelesen haben, wie Erbes diese ja noch jetzt aus der Stelle herausliest. Der Apok. hätte dann allerdings gegen seine Gewohnheit ein Ereignis der Vergangenheit

---

[1]) Den umgekehrten Fehler begeht Vlt., wenn er auf Grund dieser Weissagung das Herrenwort Mk 13 1 für unecht erklärt.

in seine Darstellung hineingewoben, indem er das ἐδόθη wie Spitta im Sinne einer in der Vergangenheit liegenden Thatsache auffasste. Man darf eben nicht vergessen, dass er hier nicht frei mit seinem Stoffe schaltet, sondern eine fremde Quelle benutzt. Für ihn hatten die Verse 1 und 2 jedenfalls nur überleitenden Charakter, sie führen auf den Boden, auf dem sich nun das folgende apokalyptische Drama, die Erscheinung des Antichrist, abspielen soll, nach Jerusalem. Der Apok. versetzt sich also zurück in die Vergangenheit, er sieht den Tempel vor seinen Augen auftauchen, sieht die Messrute der Vernichtung darüber werfen, die heilige Stadt von Heiden zertreten, und nun beginnt für ihn erst wieder die eigentliche Weissagung.

11 3. καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καὶ προφητεύσουσιν (hebraistische Auflösung der Inf.-Konstruktion [B. Weiss] s. o. V. 2) ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα περιβεβλημένοι[1]) σάκκους. Der Seher sieht zwei Zeugen, die im Busssack d. h. als Bussprediger auftreten. Der Ursprung dieser apokalyptischen Erwartung liegt bis jetzt noch völlig im Dunkeln, und damit ist auch die Beantwortung der Frage, wer die Zeugen seien, sehr erschwert. Im Judentum war ursprünglich nur die Erwartung eines Zeugen, nämlich des Elias lebendig. Diese Erwartung (vgl. Schürer II, 411) knüpft an die Weissagung Mal 3 23f. an und findet sich zuerst Jes. Sir 48 10—11, im neuen Testament Mt 11 14 16 14 Mk 6 15 8 28 Lk 9 8. 19 Joh 1 21; anders Mt 17 10 Mk 9 11. In der Sibyllen-Litteratur kommt nur ein Zeuge vor II 187, vgl. Justin. Dialog. c. Tryph., c. 8 und 49, Lactanz Instit. VII 17, beides Schriftsteller, denen jüdische Tradition in reichem Mass zur Verfügung stand. Auch die spätere jüdische Apokalyptik und das altdeutsche Gedicht Muspilli kennen nur einen Zeugen (Bousset, Antichrist 137). Es scheint also hier eine fremde Vorstellung in die jüdischen oder urchristlichen apokalyptischen Vorstellungen eingedrungen zu sein (vgl. Bousset a. a. O. 139), und es ist sehr wahrscheinlich, dass an diesem Punkte weitere religionsgeschichtliche Forschungen Aufschluss geben. Es fragt sich dann, wer die beiden Zeugen sein sollen. Der Apok. selbst scheint nach der Charakterisierung, die er V. 6 von den Zeugen entwirft, an Elias und Moses zu denken. Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als auch in der Verklärungsgeschichte (Mk 9 und Parallelen) Elias und Moses nebeneinander erscheinen, und die Idee von der Wiederkunft des Moses

[1]) περιβεβλημενους ℵAPQ 4. 7. 28. 48. 79. 96 Hipp. II, ein sehr alter Schreibfehler.

im Anschluss an Dt 18 15 sich Joh 1 21 6 14 7 40 u. ö. findet. Demgegenüber aber muss hervorgehoben werden, dass die spätere christlich-apokalyptische Litteratur und die exegetische Tradition der Kirchenväter fast einstimmig als die beiden Zeugen Elias und Henoch bezeichnen. Ausnahmen sind, soweit ich sehe, nur zwei vorhanden: Hilarius in Matthaeum XX 10 nennt Moses, Victorin (im Kommentar) gar den Jeremias als zweiten Zeugen (vgl. Mt 16 14, Bousset a. a. O. 134ff.). Wie konnte gegenüber den Andeutungen des neuen Testaments eine so bestimmmte Aussage entstehen und sich so stabil erhalten? Wir stehen hier wieder vor einem Problem. Man würde vielleicht gut thun, wenn man einmal die apokalyptische Figur des Himmelsreisenden Henoch auf ihre fremdländische Herkunft untersuchte. Vielleicht würde eine Aufklärung in dieser Richtung auch neues Licht über die Herkunft der beiden Zeugen verbreiten. — Die Zeitdauer der Wirksamkeit der beiden Zeugen wird auf 1260 Tage, d. h. auf die seit Daniel bekannte apokalyptische Zahl von $3^1/_2$ Jahren (= 7:2) angegeben. Die Zeit der Eliasplage ist nach I Kö 18 nur drei Jahre. Wenn Lk 4 25 Jak 5 17 ebenfalls $3^1/_2$ Jahre angeben, so sind auch diese Stellen apokalyptisch bestimmt. Grosse Schwierigkeit bereitet übrigens auch die Frage, wo die beiden Zeugen eigentlich auftreten, weshalb sie kommen, wem sie Busse predigen. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden ist nur ein sehr loser. Das zeigt sich schon daran, dass in dem *καὶ δώσω* offenbar plötzlich Gott (oder Christus, B. Weiss) redet, während man kaum (mit Sp.) als Subject des *λέγων* in V. 1 Gott annehmen darf. Das wahrscheinlichste ist es ja nun, an ein Auftreten der Zeugen in Jerusalem und an eine Busspredigt unter den Juden zu denken. Aber schon Züll. und nach ihm Sp. denken wesentlich an eine Busspredigt unter den Heiden und Sp. lässt die Zeugen in Rom auftreten (s. das genauere weiter unten).

11 4. *οὗτοί εἰσιν αἱ*[1] *δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ*[1] *δύο λυχνίαι αἱ*[2] *ἐνώπιον τοῦ κυρίου*[3] *τῆς γῆς ἑστῶτες*[4] (s. o. S. 185). Das Bild ist entworfen nach Sacharja[5] 4 3. 13. 14, allerdings in freier Ueberarbeitung. Denn dort ist von einem siebenarmigen Leuchter die Rede, an dessen beiden

---

[1]) > ℵ 1? 18. 33. 4. 5.
[2]) > ℵ 6. 7. 14. 31. 2. 4. 5. 47. 8. 87. 92. 5.
[3]) *θεου* Cs. arm. (?), Studien 35.
[4]) *εστωσαι* ℵ^{cc}P Cs. Hipp., Studien 18.
[5]) Dorther hat der Apok. auch die Idee des Messens V. 1, die Bekleidung der beiden Zeugen Sach. 3 3f.

Seiten zwei Oelbäume [1]), in der Deutung Josua und Serubabel. stehen. Sonderbarerweise werden die beiden Zeugen in der Apk ausserdem als zwei Leuchter bezeichnet. Jedenfalls sollen die beiden Zeugen als die schon bei Sacharja geweissagten hervorragenden Diener des Herrn (»die Oelsöhne« Gunkel zu Sach 4 11) charakterisiert werden. Daher auch der bestimmte Artikel. Zu untersuchen wäre, ob nicht auch Sacharja schon von einer älteren Tradition hinsichtlich der beiden Zeugen abhängig ist.

11 5. *καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει* [2]) *ἀδικῆσαι πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν* vgl. Jer. 5 14 *ἰδοὺ ἐγὼ δέδωκα τοὺς λόγους μου εἰς τὸ στόμα σου πῦρ* Sir. 48 1 *ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο* (II Reg 1 10 Num 16 35). Sibyll. II 188—189 heisst es von Elias : *τότε σήμαια τρισσὰ κόσμῳ ὅλῳ δείξει.* Richtig Dstd.: was Jeremias 5 14 vergleichsweise gesagt ist, das erscheint hier in furchtbarer Wirklichkeit. Sirach nimmt etwa eine Mittelstellung ein. *καὶ εἴ τις* [3]) *θέλει (θελήσῃ)* [4]) *αὐτοὺς* [5]) *ἀδικῆσαι* [6]) *οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκταν θῆναι.* Er soll so. nämlich durch das Feuer umkommen. Diese wie die folgenden Züge sind aus dem Leben des Elias und Moses entlehnt (vgl. hier II Kön 1 10ff.). 11 6. *οὗτοι ἔχουσιν* [7]) *ἐξουσίαν κλεῖσαι τὸν οὐρανὸν* [8]), *ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχῃ* [9]) *τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν.* I Kön 17 1 Sir 48 3 Lk 4 25 Jak 5 17. Zu dem Accus. *τὰς ἡμέρας* vgl. Winer § 32 6. *καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν* [10]) (s. o. S. 194f.) *πάσῃ πληγῇ ὁσάκις ἐὰν* [11]) *θελήσωσιν* [12]). vgl. Ex 7 19.

[1]) Ueber diese vgl. Gunkel p. 129.

[2]) *θελει αυτους* ℵ 35. 87. 121. cle. (lips.) Vict.

[3]) *η τις* ℵC 1, Hipp. I: *οστις* 38.

[4]) *θεληση* ℵA vg. (38. Hipp. II, *θελησει*).

[5]) *αυτους θελει* 1. 36. 47. 9? 51. 81. 161 Pr.

[6]) *αποκτειναι* Cs. Studien 35 (vgl. die Doppellesart des Tic. s. o. S. 178).

[7]) + *την* ACP (gegen den Sprachgebrauch der Apk, in der immer *ἐξουσίαν ἔχειν, δοῦναι* etc. mit folgendem Infinitiv steht: anders B. Weiss).

[8]) c. ℵACP 1. 10. 6. 7. 28. 36. 7. 49. 79. 80. 1. 91. 6. 161 g vg. p o arm. Tic. Pr.; Q Rel.; *τον ουρανον εξουσιαν κλεισαι,* eine in der Apk unerhörte verschränkte Wortstellung, für welche die Klasse Q Rel. Vorliebe zeigt.

[9]) *βρεχη υετος* 1. 7. 80. 161 p?

[10]) > *εν* Q 26. 7. 51. 91.

[11]) *αν* C 38 Hipp. I.

[12]) c. ℵACP 1. 10. 6. 7. 28. 36. 7. 8. 49. 51. 79. 80. 1. 91. 6. 161 g vg. p o arm. aeth. Pr. Hipp.; Rel. *οσακις εαν θελησωσιν εν παση πλ.* (s. o. A. 8).

Der Apok. hat bei dem ἐν πάσῃ πληγῇ offenbar die übrigen ägyptischen Plagen vor Augen.

11 7. καὶ ὅταν τελέσωσιν Fut. exactum. Winer § 62 8 τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν τὸ θηρίον[1] τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον[2] καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς[3]. Die Erwähnung »des« (beachte den bestimmten Artikel) aus dem Abyssus aufsteigenden Tieres kommt hier ganz plötzlich und überraschend. Man kann auch nicht sagen, dass dasselbe hier proleptisch unter Hinblick auf Cap. 13 und 17 eingeführt sei. Denn weder wird es als das Tier mit der Todeswunde, noch als das aus dem Abyssus wiederkehrende Tier bezeichnet; es steht ganz für sich in einer eigenartigen Situation, die aber nicht mehr deutlich und durchsichtig ist. Auch bleibt es völlig dunkel, in welchem Verhältnis das Tier zu den beiden Zeugen steht, weshalb diese von jenem getötet werden. Das sind jedoch Rätsel, welche man nicht durch eine kritische Behandlung der Apk selbst, sondern nur von einem umfassenderen Gesichtspunkt aus lösen kann. Verfehlt ist es jedenfalls, mit Sp. hier das Tier ganz zu beseitigen und die beiden Zeugen eines natürlichen Todes sterben zu lassen. Der apokalyptische Torso, der dann übrig bleibt, wird nur um so rätselhafter. Auch ist es methodisch bedenklich, aus einem apokalyptischen Bild einen Hauptzug so einfach kritisch zu beseitigen. Wenn Sp. für seine kritische Operation den Grund geltend macht, dass es in einer jüdischen Apk undenkbar sei, dass die Vorläufer des Messias von der antimessianischen Macht getötet würden, so ist das zunächst gar nicht richtig (vgl. die Rolle des Messias ben Joseph in den späteren jüdischen Apokalypsen), und ferner ist es methodisch verkehrt, jüdische Abfassung von Cap. 11 in dieser Weise als Axiom vorauszusetzen. Sollte sich erweisen, dass die Apokalypse 11 1—13 an einem Hauptpunkte als jüdische Schrift unbegreiflich sei, dann hat man sie eben als christliche zu betrachten. Auf dem richtigen Weg ist Erbes, der das Tier an dieser Stelle für ursprünglich, 17 8 für eine Kombination von 11 7 mit Cap. 13 hält, und dann hier in V. 7 den jüdischen Antichrist[4]) findet (76) (genaueres s. unten).

[1]) A το θηριον το τεταρτον, ein Versuch, das rätselhafte Tier näher zu bestimmen.

[2]) πολεμον μετ' αυτων 1. 36. 80. 1. 161 p.

[3]) > και — αυτους 1. 12. 36. 41. 81. 7. 97.

[4]) E. leitet diese Idee aus der Caligulazeit ab — Erst nachträglich sehe ich, dass Erbes Ausführungen sich in vielfacher Hinsicht mit den von mir im Antichrist vorgetragenen berühren.

11 8. *καὶ τὸ πτῶμα*[1] *αὐτῶν*[2] (zu dem Singular vgl. Gen 48 12 Lev 10 6 Jud 13 20, B. Weiss) *ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη.* Auch Jes 1 9f. Ez 16 40—49 (vgl. Jes 23 14 Dt 32 32) wird Jerusalem Sodom genannt, die Bedeutung Aegyptens im alten Testament ist bekannt. Die Kritiker sind gegenüber diesem klaren und bestimmten Urteil über Jerusalem mit der Annahme jüdischen Ursprungs von Cap. 11 in einiger Verlegenheit. Der Nebensatz *ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη* lässt sich ja allerdings leicht beseitigen, und das thun denn auch sämtliche Kritiker — allerdings ohne zwingenden Grund. Dann bleibt aber immer noch das unbedingte Urteil über Jerusalem. Weyl. findet daher in *τῆς πόλεως τῆς μεγάλης* einen Uebersetzungsfehler (גדולה statt קדושה) und streicht dann *ἥτις — Αἴγυπτος*, eine einfache Vergewaltigung des Textes. Vischer postuliert statt *μεγάλη πόλις* ein *ἁγία πόλις*, weil Jerusalem 11 2 so genannt werde. Sp. dagegen deutet die grosse Stadt auf Rom (so schon Arethas; auf das papistische Rom beziehen Calov und noch Hgstb., Ebr.). Auch 14 8 16 19 17—18 werde Rom die grosse Stadt genannt, dagegen niemals Jerusalem. Doch wird Jerusalem Sib. V 154. 226. 413 (Apk 21 10 in Handschrn.) die grosse Stadt genannt (vgl. Appian Syr. 50 *μεγίστη πόλις Ἱεροσόλυμα*, Plinius H. N. 14 70. Josephus contra Apionem I 22). Wenn sie 11 2 *ἁγία πόλις* heisst, so ist das höchstens ein Beweis, dass 11 1f. und 11 3 künstlich zusammengearbeitet sind. Der Zusammenhang deutet ganz bestimmt nach Jerusalem, auf Rom führt auch nicht die leiseste Spur. Dann kann man aber auch ruhig den Relativsatz stehen lassen. Der Tod der Zeugen wird hier (durch das *καί*) in Parallele mit dem Tod des Herrn gestellt, wie auch nachher die Auferstehung der beiden mit der Auferstehung Christi[3].

11 9. *καὶ βλέπουσιν*[4] *ἐκ* (s. o. S. 194, 206) *τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν* (s. o. S. 205) *τὸ πτῶμα*[5] *αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν*, beachte den Wechsel des Numerus

[1]) *τα πτωματα* ℵP Cs. g vg. ɔ Pr., Vict. (vgl. Studien 10 und Anm. 4, im folgenden Vers ändern Cs. g vg., [Pr. fehlt]).

[2]) Cs. + *εασει* (*εσται*) Studien 32.

[3]) Unmöglich kann man bei den beiden Zeugen dieser durchaus eschatologischen Figuren an Petrus und Paulus denken (ebensowenig an die gemordeten Hohenpriester Jesus und Ananias, so schon Grotius, Vitringa, Wtst., Eichh., Herder, Hltzm.).

[4]) *βλεψουσιν* g vg. ℘ Pr. [5]) s. V. 8 Anm.

οὐκ ἀφίουσι[1]) (ἀφήσουσι). zur Form vergl. Mk 1 34 11 26 Lk 11 4 (Joh 20 23. Codd.) Schmiedel 14 16. Im Sinne von Zulassen kommt das Wort auch Joh 11 44. 48 12 7 18 8 vor (B. Weiss). τεθῆναι εἰς μνῆμα[2]). Der Zusammenhang ist hier wieder ein überaus dunkler, namentlich wenn man daran festhält, dass die Scene 11 1—13 sich in Jerusalem abspielt. Wer sind die Völker und Nationen? Von neuem könnte sich hier ein Grund ergeben, die Scene nach Rom zu verlegen. Immerhin bietet sich nach dem richtigen Verständnis von V. 1 und 2 eine einigermassen befriedigende Erklärung. Man kann die Völker und Nationen auf das Belagerungsheer vor Jerusalem beziehen (B. Weiss). Aber dennoch bleibt der Ausdruck seltsam, doch wird sich auch dieses Rätsel lösen, wenn wir die Apk 11 1—13 in einem grösseren Zusammenhang betrachten. Die Völker und Nationen sind nun auch das Subjekt zu dem οὐκ ἀφίουσιν (doch liest Pr. sinet, bezieht also auf das Tier). 3½ Tage bleiben die Leichname, weil ihre Bestattung verhindert wird, unbestattet. Die 3½ Tage entsprechen den 3½ Jahren ihrer Wirksamkeit, vielleicht auch den drei Tagen, welche Christus im Grabe geblieben ist.

11 10. καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν[3]) ἐπ' αὐτοῖς καὶ εὐφραίνονται[4]) καὶ δῶρα πέμπουσιν[5]) (πέμψουσιν) ἀλλήλοις, ὅτι οὗτοι οἱ δύο προφῆται ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. Es ist wahrscheinlich überall das Praesens zu lesen: die Veränderung ins Futurum lag so nahe, dass es begreiflich wird, wie bald hier, bald dort in den Codices geändert wird. Die Schwierigkeiten häufen sich noch in diesem Vers. Es fragt sich zunächst, ob die Bewohner der Erde identisch sind mit den Völker und Nationen des vorigen Verses. Mit einiger Wahrscheinlichkeit kann diese Frage verneint werden. Denn die Völker und Nationen sind nach dem Vorhergehenden offenbar in Jerusalem gedacht, hier aber ist ausdrücklich von den Bewohnern der ganzen Erde die Rede. Dann aber ist es wieder rätselhaft, was die Bewohner der Erde mit den beiden Propheten, die in Jerusalem im Kampf mit dem jüdischen

---

[1]) c. ℵACP 1. 12. 28. 36? 79. 80. 1 am. fu. harl. tol. lips.[5]; Tic.; αφησουσι Q Rel. g cle. dem. lips [4. 6] p o Pr., das Zeugnis der Lateiner die überall das Futurum einbringen, wiegt nicht sehr schwer.

[2]) μνηματα ℵc 98 g vg. Pr. [3]) χαρησονται 38. 161 g vg. p Pr.

[4]) c. ℵACP 1. 12. 28. 36. 79. 80. 1. 95 arm. Tic.; ευφρανθησονται Q Rel. (g) vg. p o Pr.

[5]) πεμπουσιν ℵP 28. 36. 79. 80. 1 vg. cod. arm. Tic., πεμψουσιν ℵcAC 1. 10. 17. 27. 37. 49. 91. 5. 6 g cle. am. fu. p o Pr., δωσουσιν Q Rel.

Antichrist auftreten, zu thun haben. Es läge daher fast nahe daran zu denken, dass hier — ursprünglich wenigstens — die Bewohner des Landes (Palästinas) gemeint waren. Zu dieser Annahme würde dann auch stimmen, dass die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς in 3½ Tagen von dem Tode des Zeugen hören und sich gar Geschenke schicken können. — Es liesse sich allenfalls dagegen sagen, dass die Plagen, welche die beiden Zeugen verhängen, ja doch die ganze Erde betreffen, und deshalb die Bewohner der Erde sich über den Tod der Zeugen freuen können (B. Weiss). Aber die Kürze der Zeitfrist in der das geschieht, bliebe doch immer bedenklich. Freilich der Apok. letzter Hand hat jedenfalls »die Bewohner der Erde« seinem sonstigen Sprachgebrauch gemäss gemeint. Die Schilderung der Freude der Erdbewohner erinnert an Est 9 19. 22 ἐξαποστέλλοντες μερίδας ἕκαστος τῷ πλησίον. Neh 8 10. 12. Winer RWB I 482.

11 11. καὶ μετὰ τὰς[1] τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ (IVEsr VII 29f.) πνεῦμα ζωῆς Lebensgeist Gen 6 17 Apk 2 7 εἰσῆλθεν ἐν[2] (s. o. S. 195) αὐτοῖς καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἐπέπεσεν[3] ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας (ein johanneisches Wort, B. Weiss) αὐτούς. Mt 27 54 vgl. Ez 37 10 καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτοὺς τὸ πνεῦμα καὶ ἔζησαν καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν. 11 12. καὶ ἤκουσα (ἤκουσαν). Die Entscheidung zwischen den beiden Lesarten ist sehr schwierig. Das ἤκουσα würde der sonstigen Gewohnheit des Apok. (vgl. namentlich 12 10) entsprechen. ἤκουσαν[4]) ist äusserlich zwar etwas besser (AC vg!) bezeugt, erklärt sich jedoch leicht als eine Verbesserung nach dem Zusammenhang. Wenn ἤκουσαν zu lesen ist, so mag betont werden sollen, dass die, welche so eben noch als Leichen dalagen, nunmehr die Stimme hören. φωνὴν (ῆς) μεγάλην (ης)[5]) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν (ούσης)· ἀνάβατε[6]) ὧδε, καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν. καὶ — αὐτῶν erklärt Sp. für eine Glosse, ohne er-

---

[1]) > ℵP 1. 14? 28. 35. 6? 7. 8. 40. 9. 80. 1. 91? 6, der Artikel entspricht dem Sprachgebrauch der Apk (vgl. V. 9).

[2]) c. A 18. 36. 79. 80. 95; ... εν CP 1. 7. 12. 7. 38. 81; επ' 10. 26. 33. 7. 41. 2. 9. 91. 6; εις αυτους ℵQ Rel.

[3]) c. ACP 7. 8. 9. 10. 3. 6. 7. 8. 9. 27. 37. 47. 9. 80. 1. 91. 6, Rel. επεσεν s. Studien 22.

[4]) ηκουσαν ℵACP vg. c cod. arm.? (38), ηκουσα ℵc g Tic., Rel. (Pr. fehlt).

[5]) Gen.: ℵCP 1. 10. 2? 7. 28. 36. 7. 49. 79. 80. 1. 91. 5. 6. 161; AQ Rel. Accus.

[6]) ℵACP 26. 36. 42, αναβητε Q Rel.

sichtlichen Grund. Wer freilich von dem jüdischen Ursprung des Capitels überzeugt ist, wird zu der Beseitigung dieses Satzes gezwungen sein, da durch diesen allzu sichtlich eine Parallele zwischen dem Schicksal der Zeugen und ihres Herrn hergestellt wird. Es liesse sich freilich dagegen anführen, dass die Vorlage dieser Vision die Himmelfahrt des Elias II Reg 2 11, und keineswegs die Auferstehung des Herrn sei. Doch werden wir im weiteren Verlauf der Untersuchung noch bestimmtere Beweise erhalten, dass hier ein specifisch christlicher Zug vorliegt. Man wird sogar noch einen Schritt weiter gehen und anerkennen müssen, dass auch die Idee der Auferstehung der Zeugen christlich sei.

11 13. καὶ[1]) ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ[2]) ἐγένετο σεισμὸς μέγας καὶ τὸ δεκατὸν τῆς πόλεως ἔπεσεν. Das Erdbeben ist möglicher Weise nach Mt 27 51 gebildet. καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ ὀνόματα (3 4) ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτά. Diese Zahlenangabe passt zwar allenfalls zur Bevölkerungsziffer Jerusalems, das nach der Angabe des Hekataeus (Josephus contra Apionem 1 22) 120000 Einwohner hatte (Erbes 68), aber jedenfalls nicht zu der Roms. Pr. liest übrigens LXX milia hominum (vielleicht bereits eine absichtliche Korrektur). καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ vgl. 16 9 Jer 33 16 (Beng., Dstd.). Zu θεῷ τοῦ οὐρανοῦ vgl. Esr 1 2f. Neh 1 4f. Da 2 18. 44, im NT nur hier und 16 11. Der ausserordentlich günstige Ausgang der Plage legt es ebenfalls nahe, nicht an Rom, sondern an Jerusalem zu denken.

11 14. ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη[3]) ἔρχεται ταχύ. vgl. 8 13 9 12. Dieses zweite Wehe hätte man eigentlich schon am Ende der sechsten Posaune erwarten müssen. Und so erscheint — schon rein litterarisch betrachtet — 10 1—11 13 als ein eingesprengtes Stück.

Exkurs zu 11 1—13[4]). Darin, dass 11 3—13 ein zwischen die sechste und siebente Posaune eingesprengtes Stück sei, sind sich fast alle Kritiker einig. Schon Vischer erkannte in seiner Kritik den singulären Charakter von Cap. 11.

—

[1]) c. ℵACP 1. 7. 10. 7. 8. 26. 8. 37. 40. 1. 2. 9. 80. 1. 7. 91. 5. 6. 121. 61 g vg. 𝔭 ɔ arm. aeth Pr.; > καὶ Q Rel.

[2]) ℵACP 1. 36. 80. 95 vg. 𝔭 ɔ *a* a^1 Tic., Pr.; Q Rel ɔ ἡμέρα.

[3]) c. ACP 1. 17. 36. 8? 80. 1. 95? g vg. 𝔭 ɔ (ℵ ἰδου ερχ. η ουαι η τρ. 28. 79. 80 η τριτη ουαι; Q Rel. η ουαι η τριτη ἰδου ερχεται Q Rel.; > ἰδου 6. 7. 32. 3. 5. 46 fu.

[4]) vgl. zum folgenden Bousset Antichrist, namentlich S. 138f.

Vlt. sah hier einen Nachtrag aus dem Jahre 70. Weizs., Sabatier, Schön (ähnlich Pfleiderer und Schmidt) fanden hier ein apokalyptisches Fragment als dessen Einleitung sie Cap. 10 ansahen. Für Weyland und Sp. bildete Cap. 11 (mit der Einleitung in Cap. 10) den Anfang einer neuen Quelle. In der Beurteilung dieses Stückes als eines Fremdkörpers in der Apk ist nahezu Einigkeit erreicht. Die wichtigste Beobachtung, die wir in dem bisherigen Verlauf der Untersuchung gemacht haben, ist die des durchaus fragmentarischen und dadurch rätselhaften Charakters des Stückes. Von dem losen Zusammenhang, in dem die beiden ersten Verse mit dem folgenden stehen, soll noch gar nicht geredet werden, sondern vorläufig nur von den Versen 3—13. Schon über den Ort, an welchem die beiden Zeugen auftreten, hat sich Streit und Zweifel erhoben. Es wird ferner nicht gesagt, wer die beiden Zeugen sind, und weshalb sie die Erdbewohner mit ihren Plagen quälen. Ein völliges Rätsel enthält das plötzliche Erscheinen des Tieres aus dem Abgrund. Wer ist damit gemeint? Weshalb bekämpft und tötet das Tier die Zeugen? Endlich wer sind die Leute aus allen Nationen, welche die Bestattung der Zeugen verhindern, und wer wiederum die Erdbewohner, die sich über ihren Tod freuen? Alle diese Fragen fanden oben in der Einzelexegese keine rechte Erledigung. — Das hier vorliegende Problem lässt sich m. E. mit einem Worte lösen: In Cap. 11 3—13 liegt ein — teilweise überarbeitetes — Fragment der Tradition vom Antichrist vor. Von dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert an — schon Irenäus und Hippolyt zeigen sich vertraut mit dem ganzen Umfang derselben — lässt sich nämlich eine apokalyptische Tradition von der Erscheinung des Antichrist nachweisen, die wiederum nicht erst in dem Zeitpunkt, wo wir ihrer gewahr werden, entstanden sein kann, sondern ein viel höheres Alter hat. Dieser Tradition zufolge erwartete man, dass in Jerusalem selbst eine gottfeindliche Macht, die bald mehr als Tyrann, bald mehr als falscher Messias gedacht wird, auftreten und das ganze Volk zum Abfall zwingen werde. Er wird in Jerusalem eine grosse Kriegsmacht aus allerlei Völkern um sich versammeln und $3^1/_2$ Jahre seine furchtbare Herrschaft führen. Ihm gegenüber werden dann die beiden Zeugen, eine Idee, deren Ursprung noch dunkel ist, auftreten. Nach der Tradition sind es Elias und Henoch. Sie werden den Antichrist entlarven und auf ihre Predigt hin werden sich eine Menge von den Juden vom Antichrist wieder abwenden und zum Glauben bekehren. Dafür wird der Antichrist die Zeugen töten, und

dann werden die Gläubigen in die Wüste fliehen. — So weit kommt der Verlauf der apokalyptischen Erzählung an dieser Stelle in Betracht. (Das weitere siehe zu Cap. 12 B. 13 B. 14 14—20). Auf den ersten Blick ist klar, dass hier eine unserm Stück parallele Tradition vorliegt, und zugleich lässt sich erweisen, dass diese mit jenem verglichen die ältere ausführlichere und zusammenhängende ist. Erst in dem Rahmen dieser breiteren Ueberlieferung gesehen, finden die einzelnen Züge von Apk 11 3—13 ihre Erklärung und ihren Zusammenhang. Wir erkennen nun, dass das Tier aus dem Abgrund der in Jerusalem auftretende jüdische Antichrist sein soll. Die Leute aus allen Völkern und Nationen (V. 9) sind die Scharen, die der Antichrist um sich sammelte, die Bewohner der Erde wahrscheinlich ursprünglich die Bewohner des Landes Palästina. Die Zeugen werden vom Antichrist getötet, weil sie gegen diesen auftreten, die Plagen haben sie im Kampf gegen den Antichrist verhängt. Der Apok. — oder sein Vorgänger — hat hier vor allem, weil er die Tradition als bekannt voraussetzte, stark gekürzt und dabei ist ihm das Missverständnis untergelaufen, dass er die Zeit des Tieres als die Zeit der Zeugen ansetzte. Unter den Abweichungen von Apk 11 3—13 von der allgemeinen Tradition findet sich endlich auch noch eine, die auf eine specifisch christliche Herkunft deutet. Es wird hier erzählt, dass die beiden Zeugen nach 3½ Tagen auferweckt werden und zum Himmel auffahren. Von der Mehrzahl der Zeugen der älteren Tradition wird nun dieser Zug trotz der Ueberlieferung der Apk fortgelassen (Bousset 138). In den meisten wird bald nach dem Tode der Zeugen das Ende und die allgemeine Totenerweckung berichtet. In fast allen Quellen aber (s. 139ff.) findet die Bekehrung der Gläubigen (und die darauf folgende Flucht derselben) auf Grund der Busspredigt der Propheten und der Entlarvung des Antichrist statt, die Apk aber lässt sie auf Grund der Himmelfahrt der Zeugen erfolgen. Es ist klar, dass hier das Geschick derselben nach dem Geschick ihres Herrn und Heilandes umgestaltet ist, wie denn auch 11 7 hinzugefügt wird: *ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη.*

Schon auf Grund dieser Vergleichung scheint mir der Beweis erbracht zu sein, dass jene oben skizzierte spätere Tradition vom Antichrist mit ihren Wurzeln in die Zeit vor der Apk zurückreicht. Diese Vermutung wird ausserdem bestätigt durch die Beobachtung, dass wir in der neutestamentlichen Zeit bereits reichlichen Spuren ihres Vorhandenseins begegnen. Es ist von mir im »Antichrist« der Nachweis versucht, dass Paulus resp. der Verfasser in dem Abschnitt IITh 2 1—10

bereits eine jüdische Tradition vom Antichrist voraussetzt. dass ebenso die mittlere Partie von Mt 24 und Parallelen, soweit sie vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* und vom Ende handelt, in diesen Traditionkreis hineingehört. Ich habe damals leider noch nicht auf zwei weitere sehr wichtige Zeugnisse aufmerksam gemacht: Assumptio Mosis c. 8—10 und Didache c. 16. In der ersteren Stelle ist deutlich der Antichrist gezeichnet und zwar als harter Tyrann nach dem Vorbild des Antiochus Epiphanes. Auch hier finden sich die Flucht der Gläubigen (c. 9) und die stereotypen Züge in der Schilderung des Weltendes. Didache 16 liegt bereits ein Stück der ausgebildeten Tradition vom Antichrist vor, genau so, wie diese sich später erhalten hat. Ferner verweise ich auf die aus der Zeit des Antonius und der Cleopatra stammende jüdische Apokalypse III 36ff., auf die wahrscheinlich jüdischen Bestandteile der Ascensio Jesaiae (c. 3f.) und des Testamentum Dan (c. 5), auf die Lactanz Instit. Div. VII 15ff. und Commodian carmen apologeticum zu Grunde liegende jüdische Sybille, und auf die von mir aus IVEsra und Baruch (s. das Register im Antichrist) beigebrachten Parallelen. In allen genannten Schriften befinden sich bald mehr bald weniger Anklänge und Fragmente aus der Tradition vom Antichrist. Nach alledem dürfte klar sein, dass diese jüdischen Ursprungs ist und wenigstens in die frühneutestamentliche Zeit, also vor Apk 11 zurückreicht[1]).

Nun erst kann die Frage erörtert werden, die seit Vischer bei diesem Stück erhoben zu werden pflegt, ob dieses christlichen oder jüdischen Ursprungs sei. Dass echt jüdische Tradition hinter Apk 11 3—13 liegt, kann nicht mehr bestritten werden. Freilich darf man nicht mit Vischer argumentieren, dass die Erwartung der beiden Zeugen vor der Wiederkunft Christi nur auf jüdischem und nicht auf christ-

[1]) Ueber die Entstehung der Idee vom Antichrist will ich kein bestimmtes Urteil wagen. Sehr wohl möglich scheint es mir, dass die Herodianische Zeit, oder, was mir noch wahrscheinlicher ist, die letzte Zeit der Makkabäer zu der seltsamen Idee eines im Volke, in Jerusalem sich erhebenden gottfeindlichen Herrschers resp. Messias Anlass gegeben hat. Wenn mir vorgeworfen ist, dass ich die Ideen des gottfeindlichen Tyrannen und des Pseudomessias mit einander zusammengeworfen habe, so kann ich diesen Einwand nicht anerkennen. Ich bin vielmehr überzeugt, dass diese beiden Vorstellungen nur eine Wurzel haben und auch ständig in allerlei Mischbildungen in einander übergehen. Auch daran halte ich fest, dass die Idee von dem gottfeindlichen Dämon Beliar und die Antichristidee aufs engste mit einander in Beziehung stehen.

lichem Boden verständlich sei. Diese Idee beherrscht ja auch die nachneutestamentliche christlich-apokalyptische Litteratur, die keineswegs von der Apk abhängig ist, und ein einfacher Blick auf Justin. Dial. 49 hätte die Kritiker hier eines bessern belehren sollen. Auch die Erscheinung des Moses und Elias in der Verklärungsscene (Mk 9 und Parallelen) kann hier nicht ins Feld geführt werden. Denn aus dieser Stelle geht nicht hervor, dass nach christlicher Ueberzeugung die beiden Zeugen schon gekommen seien und nicht mehr in der Zukunft erwartet werden, sondern gerade das Gegenteil. Die Jünger, die den Herrn in seiner zukünftigen Herrlichkeit sehen, sehen mit ihm auch die beiden Zeugen, die (auch nach urchristlicher Ueberzeugung) in Zukunft vor ihm her erscheinen werden. — Gegen Vischer und seine Nachfolger muss ferner auch nach dem oben ausgeführten eingewandt werden, dass das Stück 11_{3-13} in der Konception, wie es uns vorliegt, sicher von einer christlichen Hand stammt, welche nicht nur die Glosse V. 8b hinzufügte, sondern auch den Schluss desselben stark veränderte. Es wäre ja nun möglich, dass der Apok. selbst diese Veränderungen erst eingebracht hätte, und dann also eine direkt jüdische Quelle (resp. eine fixierte mündliche Tradition) hier verarbeitet hätte; möglich aber auch, dass diese Veränderung schon in einer dem Verfasser vorliegenden judenchristlichen Quelle vorgenommen war. Hier wird sich eine endgültige Entscheidung schwer herbeiführen lassen. Das eine aber kann jedenfalls noch gesagt werden. Dem Apok. muss die Tradition vom Antichrist schon in einer Form vorgelegen haben, in welcher diese mit der Weissagung von dem Schicksal des Tempels und Jerusalems V. $1-2$ verbunden war. Er selbst kann auf eigne Faust dieses Prooemium nicht den übrigen vorgesetzt haben, er hat vielmehr, wie oben nachgewiesen ist, die Weissagung V. $1-2$ gar nicht mehr verstanden. Bemerkenswert ist noch dabei, dass diese Bearbeitung der Antichristapokalypse in einer gewissen Beziehung steht zu der Bearbeitung, welche die ältere Apokalypse Mt 24 Mk 13 in Lk 21 gefunden hat (s. o.). Nimmt man nun an, dass V. $1-2$ mit der Weissagung der Erhaltung des Tempels nicht von einem Christen stammen, so wird man geneigt sein, die specifisch christlichen Elemente in V. $3-13$ dem Apok. letzter Hand zuzuweisen. Dann wären also drei Stufen der Entwicklung anzunehmen: 1) die ursprüngliche Apokalypse vom Antichrist, 2) eine erste Redaktion: Zusammenarbeitung derselben mit einer Weissagung vom Schicksal des Tempels, 3) endgültige Redaktion: Hinzufügung der christlichen Bestandteile durch unsern Apokalyptiker. Doch

möge betont werden, dass diese letzteren Ausführungen nur Kombinationen sind, die immer unsicher bleiben werden.

11 15. *καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ λέγοντες*[1]) vgl. 4 8 5 13; constructio ad sensum (s. o. S. 185). Der Seher kann diesem Ausdruck und dem folgenden Zusammenhang nach sowohl auf der Erde- wie im Himmel gedacht werden. Doch ist das erstere wahrscheinlicher, vgl. B. Weiss. *ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* vgl. 12 10 Akt 4 26 Ps 2 2. 6 Da 2 44 7 27. Die königliche Herrschaft über die Welt (17 18 *βασιλεία ἐπί*) ward Gott und seinem Christus zu eigen. Der Ausdruck *τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* hat einen altertümlichen (vgl. 19 6) Charakter. Der im folgenden Capitel zu berichtende grosse Sieg im Himmel über den Satan wird schon vorweg durch einen Hymnus eingeleitet. Es liegt kein Grund vor, mit Vlt. *τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* zu streichen. *καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*[2]). 11 16. *καὶ οἱ*[3]) *εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*[4]) *καθήμενοι*[5]) *(οἱ κάθηνται) ἐπὶ τοὺς θρόνους αὐτῶν ἔπεσαν*[6]) *εἰς τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ.* 11 17. *λέγοντες· εὐχαριστοῦμέν σοι κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (s. o. S. 205). 4 8 lautet der Vocativ *κύριος ὁ θεός*, dagegen hier 15 3 16 7 *κύριε* (ℵ 81 lesen auch hier *κύριος*). Den Dank bringen die Aeltesten Gott deshalb dar, weil sein Sieg auch den Sieg seiner sämtlichen Unterthanen bedeutet. *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν*[7]) 1 8 4 8, das dritte Moment *ὁ ἐρχόμενος* ist hier, weil es sich gleichsam schon erfüllt hat (Dstd.), fortgelassen[8]). *ὅτι εἴ-*

---

[1]) *λεγουσαι* ℵ C P Cs. (Studien 18).

[2]) + *αμην* ℵ 12. 8. 38. 40 cle. dem. tol. arm. cod.

[3]) > ℵA.

[4]) c. ℵACP 1. 10. 28. 37. 49. 79. 80. 1. 91. 6. 161 f. vg. p a a^1 Pr.; *του θρονου του θεου* Q Rel. b, die in der Apk gebräuchliche Wendung 7 15 (20 12?) 22 1. 3.

[5]) *πρεσβυτεροι . . . καθημενοι* A 1. 7. 81 (12. 14. 92) p? Cypr? *πρεσβ. οι . . . καθημενοι* P 10. 17. 28? 36. 7. 8. 47. 9. 80. 91. 6. 161. *πρεσβ. οι . . . καθηνται* ℵc^2 f? Pr.? *πρεσ. οι . . . . οι καθηνται* ℵ (liest jedoch nachher *και επεσαν*) Q Rel..

πρεσβ. καθηνται, 95 (nachher *και επεσαν*).

Da die Auslassung des ersten *οι* in A durch die Var. 3 erklärt wird, so ist dieses sicher in den Text zu nehmen; ob man *καθήμενοι* oder *οἳ κάθηνται* in den Text aufzunehmen hat, ist nicht ganz sicher.

[6]) *επεσαν* ℵACP 1. 7. 8. 30. 1. 49. 161.

[7]) + *και ο ερχομενος* Cs. cle. lips. 4. 6 p a cod.

[8]) + *και* fügen fälschlich und sinnlos ein ℵC fu.

ληφας (s. o. S. 197) τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας »weil Du die Herrschaft angetreten hast«. vgl. Ps 92 1 Sach 6 13 II Sam 15 10 16 8. 11 18. καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν (s. o. S. 192) καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι [1]) vgl. zu dem ganzen Ps 98 1 ὁ κύριος ἐβασίλευσεν, ὀργιζέσθωσαν λαοί. Es liegt hier eine völlige Prolepsis vor (Dstd.). Der Zorn der Heiden, das Kommen des Zornestages Gottes und des Gerichtstages für die Toten wird in der That erst im folgenden geschildert. καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν 22 12 τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις (s. o. S. 205) καὶ τοῖς ἁγίοις [καὶ] [2]) τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου. Das zweite καί ist aller Wahrscheinlichkeit nach zu streichen. Das Fehlen desselben ist allerdings nicht gut bezeugt, doch tritt immerhin neben Cs. auch Cyprian dafür ein. Auf der andern Seite konnte das καί sehr leicht eingebracht werden. Durchschlagend aber ist der Grund, dass durch Streichung des καί in dem Satz der schönste Parallelismus entsteht (τοῖς δούλοις — προφήταις; τοῖς ἁγίοις — τὸ ὄνομά σου). Dann sind hier neben allen Heiligen, die den Namen des Herrn fürchten, als eine besondre Klasse der Gläubigen nur noch die Propheten genannt, unter denen man natürlich nicht die alttestamentlichen Propheten zu verstehen hat. Unsre Stelle ist so verstanden ein locus classicus für die Wertschätzung des Prophetentums in der Apk. — Will man aber das καί beibehalten, so sind allerdings drei Klassen von Gläubigen zu unterscheiden: 1) οἱ δοῦλοί σου οἱ προφῆται (denn so ist nach dem sonstigen Gebrauch der Apk abzutrennen, und nicht δοῦλοι auch auf οἱ ἅγιοι zu beziehen), 2) οἱ ἅγιοι, 3) οἱ φοβούμενοι, das (wenn man καί liest [3]), nicht mit Dstd., B. Weiss als zusammenfassendes Charakteristikum der προφῆται und ἅγιοι aufgefasst werden kann. Dann würde es sich fragen, wer mit den ἅγιοι gemeint sei. Diejenigen Kritiker, die hier eine jüdische Quelle annehmen, sehen in den beiden Klassen natürlich Juden und Proselyten. Auch ist die Annahme eines jüdischen Ursprungs von 11 15—19 schon wegen der deutlich den Apok. letzter Hand verratenden Sprachfärbung (s. u.) meines Erachtens ganz unmöglich. Doch könnten die ἅγιοι ebenso gut eine bestimmte Klasse von Gläubigen der christlichen Gemeinde

---

[1]) > κριθηναι f? Pr.

[2]) < 1. 28. 36. 79. 80. 1. α Cypr.

[3]) Die Berufung auf Gal 6 16 (ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ; Bovon, andre Stellen bei Hirscht 90 11) kann deshalb nichts beweisen, weil hier eine Aufzählung von drei Gliedern vorliegt.

sein (Märtyrer? Asketen? vgl. 14 5 16 6 17 6 18 20. 24 vgl. namentlich Hebr 6 10 13 24). Möglich wäre es endlich, auch die *ἅγιοι* und *φοβούμενοι* auf Juden- und Heidenchristen zu beziehen (Vlt.). *τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις*[1]), auch dieses Attribut spricht dafür, dass *οἱ ἅγιοι οἱ φοβούμενοι* im Vorhergehenden ein Begriff war, der nun erst zerlegt wird. Andernfalls müsste man chiastisch *τοῖς μεγάλοις* auf *ἁγίοις* und *τοῖς μικροῖς* auf *φοβουμένοις* beziehen. Beachte noch die Parallele 19 5 *πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ οἱ φοβούμενοι αὐτὸν οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι.* Akt 8 10 26 22. Zu dem Gegensatz *μικροί* und *μεγάλοι* vgl. noch die Aufzählungen 6 15 13 16 19 18 20 12. *καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας*[2]) *τὴν γῆν.* 19 2 *ἥτις ἔφθειρεν τὴν γῆν.* Mit Recht hebt Dstd. die schon hier vorhandene deutliche Beziehung auf den Sturz Babels hervor. Der ganze Satz sieht recht überladen aus, daher streicht Vlt. das *τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί.* Jedoch rührt die Ueberladung des Satzes daher, dass der Redaktor hier im Hinblick auf alles folgende, wieder einmal zusammenfasst, wie dies von Dstd. richtig gesehen ist.

11 19. *καὶ ἠνοίγη*[3]) *ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ*[4]) *ἐν τῷ οὐρανῷ.* Hier zeigt es sich ganz deutlich (vgl. das zu 8 2ff. gesagte), dass wenigstens vom Apok. letzter Hand ein himmlischer Tempel angenommen wird. Sp. streicht das *ἐν τῷ οὐρανῷ* und bezieht den Satz auf den irdischen Tempel. Es wäre aber erst nachzuweisen, dass dem Apok. 11 14—19 eine schriftliche Vorlage in der er korrigieren konnte, überhaupt vorgelegen hat. Das dürfte aber bei dem Sprachcharakter dieser Verse schwer fallen. Ueber das Verhältnis der hier (seit Cap. 8) gedachten Scenerie zu der in Cap. 4—6 vorliegenden ist schon oben die Rede gewesen. *καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ.* Es öffnet sich nun das Allerheiligste und im Allerheiligsten wird die Bundeslade sichtbar. Dass der Seher gerade diese im Allerheiligsten sieht, hat wohl seinen besondern Grund. Nach jüdischem Glauben ist die Bundeslade, die mit der Zerstörung des ersten Tempels verloren ging, von Jeremias (nach andern Berichten von Josias) verborgen: IIMakk 2 1—8. Apk. Baruch 6 7—10 und wird zur Zeit des wiederkehrenden Messias wiedererscheinen. Abarbanel zu ISam 4 4 haec est arca quam

---

[1]) *τους μικρ. καὶ τους γεγ.* ℵAC (A liest bereits vorher *και τους αγ. και τους φοβουμ,*).

[2]) *διαφθειραντας* C Cs (Studien 23) f g vg. Cypr. Pr.

[3]) s. o. S. 188.

[4]) c. ACP 14. 35? 38. 87. 92. 5. 121; > ℵ Q Rel. s. o. S. 202.

abscondit ante vastationem templi nostri et haec arca futuro tempore adveniente Messia nostro manifestabitur. Epiphanius *καὶ ἐν ἀναστάσει πρῶτον ἡ κιβωτὸς ἀναστήσεται* (bei Fabricius 1110 Sp. 350). Durch diese Tradition wurde der Apok. bewogen, nun auch im himmlischen Tempel vor allem auf das Erscheinen der Bundeslade aufmerksam zu machen. *καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς*[1] *καὶ χάλαζα μεγάλη.* Zu dieser stereotypen Wendung s. o. S. 205. Die Stellung der einzelnen Worte ist die bei dem Apok. gebräuchliche (Ausnahme 8 5).

Den Abschnitt V. 14—19 haben Eichh., Heinr., de W. auf die Zerstörung Jerusalems bezogen. Grotius bezieht auf den Barkochba-Krieg. Ueber Brustons eigentümliche Anschauung s. Dstd. Die grosse Mehrheit der Ausleger findet hier mit Recht nur ein Intermezzo mit proleptischer Bedeutung.

Die Kritiker zeigen grosse Differenzen. Nach Vischer, Weyl., Sp. u. a. ist das Stück jüdisch. Man argumentiert hier namentlich aus dem *φοβούμενοι* V. 18, ein Argument, das oben schon seine Widerlegung gefunden hat. Nach Vlt., Weizs., Sabatier, Schön, Erbes schliesst sich 11 14—19 einfach an 9 21 an und gehört der Urapokalypse an, oder ist vom Apokalyptiker selbst geschrieben und kein aufgenommenes Fragment. Nach Sp. gehört 15a und 19 zu J^1 und bildet den Inhalt der siebenten Posaune. 15b—18 wies er zunächst dem Redaktor, dann im Anhang seines Werkes im grossen und ganzen der Quelle J^2 (mit Ausnahme von V. 17) zu. Schmidt rechnet V. 15 zur Posaunenvision, und sieht V. 16—19 als Ouverture zu dem folgenden an.

Gegenüber den letztgenannten kritischen Operationen lässt sich nachweisen, dass V. 14—19 von einem Verfasser stammt, der das ganze der Apk überschaute. V. 15 weist rückwärts auf die Sieben-Posaunen-Vision, und mit dem Ausruf: »Die Herrschaft fiel anheim unserm Herrn und seinem Christus« hinüber auf den Drachenkampf und messianischen Sieg im Himmel in Cap. 12. V. 16 schaut auf die Siegelvision zurück. V. 17—18 giebt einen kurzen Ueberblick über das, was folgen soll, Zorn der Heiden (Cap. 13ff.), Zorn Gottes (Cap. 19 etc.), Gericht über die Toten, Belohnung der Knechte Gottes (Cap. 20), Vernichtung der Weltverderber (Cap. 17 bis 18). Der einzige originelle Zug ist V. 19, das Erscheinen der Bundeslade. V. 15—19 hat also der Apok. letzter Hand geschrieben. Dafür sprechen auch die Ausdrücke *βασιλεύσει*

[1] c. ℵACP 1. 17. 8. 9. 28. 33. 5. 6. 8. 49. 79. 95. 161 f g vg. ɔ α a^1 (Tic.) Pr. (34. 5. 80. 1. 7. 121 *σεισμοι*); > Q Rel.

(V. 15), ἐβασίλευσας (V. 17), vgl. V. 5 10 19 6 20 1. 6 22 5, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ (12 10) 20 6; V. 17 ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, εἴληφας (s. o. S. 197); V. 18 ἦλθεν ἡ ὀργή σου; δοῦναι τὸν μισθόν; τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις; τοῖς μικροῖς καὶ μεγάλοις; τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν; V. 19 ἀστραπαὶ καὶ φωναί etc.

Exkurs zu Cap. 8—11. Ueberschauen wir an diesem Ort noch einmal die ganze Sieben-Posaunen-Vision, jetzt mit Ausscheidung des Stückes 10 1—11 13, so findet sich auch hier wieder die Einteilung der Siebenzeichen in 4 + 3. Und zwar sind die Weissagungen der ersten vier Zeichen wenig original und gehören zum stereotyp gewordenen apokalyptischen Gemeingut. Anders wird das mit der fünften und sechsten Posaune. Hier liegen lebendige und konkrete Weissagungen vor. Diese führt der Apok. als die (drei) Wehe ein. Es ist möglich, dass er den Stoff zu diesen Weissagungen einer apokalyptischen Quelle entlehnte und diese Entlehnung auch durch die Einleitung desselben andeutete. Dann hätte er freilich die Quelle nicht ganz ausgeschöpft, sondern von drei Wehen nur zwei gebracht, die er in die fünfte und sechste Posaune verlegte, während er in der siebenten mit stereotypem Material wirtschaftet. Doch das alles liegt im Bereich der Vermutungen und Kombinationen und kann nicht mehr zur Evidenz gebracht werden.

Was den Sprachcharakter von Cap. 8—11 betrifft, so sind hier wenig Eigentümlichkeiten hervorzuheben. Es zeigt sich auch hier dieselbe Wortstellung. Das Verbum beginnt den Satz in Cap. 9 und 10 fast regelmässig, Cap. 8 zeigen sich grössere Schwankungen. Das Substantiv steht vor seinem Attribut, das gilt auch hier mit den bekannten Ausnahmen (beachte 8 3 ἄλλος ἄγγελος; τῶν ἁγίων πάντων; 8 7 πᾶς χόρτος χλωρός; 8 13 ἑνὸς ἀετοῦ πετωμένου; 9 14 τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους; 10 1 ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρόν; einzige bemerkenswerte Ausnahme 8 13 ἐκ τῶν λοιπῶν etc.). Ebenso treten attributive Bestimmungen ständig hinter das regierende Wort [1]). Das Object steht immer hinter dem Verbum. Ausnahmen: 9 11 ὄνομα ἔχει (jedoch ℵ 36 ἔχει ὄνομα) 10 4 μὴ αὐτὰ γράψῃς. Adverbialbestimmungen stehen gewöhnlich hinter dem Verbum, fast immer hinter dem Particip. Wendungen wie 9 1 ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα 10 1 φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν sind selten.

[1]) οὗτος im Nominativ steht vor dem Substant. 11 10 οὗτοι οἱ δύο προφῆται (19 9 21 5 22 6), in den Casus obliqui immer nach.

Bedeutend anders aber verhält es sich mit der Wortstellung in Cap. 11. Voranstellung des Objects ist häufig: 11 2 *μὴ αὐτὴν μετρήσῃς*; 11 2 *καὶ τὴν αὐλὴν ... ἔκβαλε ἔξωθεν*; *τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν*; 11 5 *αὐτοὺς ἀδικῆσαι*; 11 6 *ἐξουσίαν ἔχουσιν*; 11 6 *ἔχουσιν τὸν οὐρανὸν ἐξουσίαν κλεῖσαι* (man beachte die verschränkte Wortstellung); 11 9 *τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι*; 11 10 *δῶρα πέμπουσι*. Die verschränkte Wortstellung 11 4 *αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες* ist in der Apk unerhört. Das Subject steht in den überwiegenden Fällen vor dem Verbum. Auch sonst zeigen sich specifische Spracheigentümlichkeiten in Cap. 11. Es ist bemerkenswert, dass das Praesens und Futurum hier in der apokalyptischen Erzählung überwiegt. Nur hier findet sich zweimal ein *δοῦναι* mit folgendem *καί*. V. 2 *ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν καί* V. 3 *δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καί* (sonst folgt immer Infin. oder *ἵνα*). Hier allein findet sich V. 11 eine Verwechselung von *ἐν* und *εἰς*. So wird hier das kritische Urteil über 11 1—13 durch die sprachliche Untersuchung gerechtfertigt.

Cap. XII.

12 1. *καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη* (11 19) *ἐν τῷ οὐρανῷ*. *σημεῖον* bedeutet keineswegs, wie Dstd. meint, irgend eine beliebige Erscheinung, sodass also alle Vorgänge der Apk *σημεῖα* genannt werden könnten, — sondern ein Wahrzeichen in einem ganz besondern Sinn. Es hat wenigstens ursprünglich eine ähnliche Bedeutung wie das *σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ* (Lk 11 16 Mk 8 11—13) und das *σημεῖον* des Menschensohnes (Mt 24 30 und Parall.). Es ist also ein Zeichen ganz ausserordentlicher Art gemeint, ein solches, das den Anfang vom Ende beginnt. Dasselbe erscheint nun am Himmel (Calov, Vitr., Beng., Auberlen, Eichh., Vischer, Vlt., B. Weiss), nicht im Himmel, so dass der Standpunkt des Sehers wieder im Himmel gedacht wäre, und die folgende Scene im Himmel sich abspielte (so de W., Hgstb., Dstd., neuerdings Sp., Gunkel 198, Hltzm.). Das erstere geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus dem Zusammenhang hervor. Das Weib, das mit der Sonne bekleidet ist, der Drache, der die Sterne vom Himmel schlägt, ist nicht im Himmel, sondern am Himmel, auch eine Wüste V. 6 hat sich der Apok. schwerlich im Himmel gedacht, zum Schluss der Scene stürmt allerdings der Drache den Himmel, und was dann geschieht,

spielt sich gleichsam auf erweiterter Schaubühne ab, aber der Standpunkt des Sehers bleibt durch die ganze Scene hindurch die Erde. γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον vgl. Ps. 103 2 ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον. Die Sonne erscheint als das Gewand des Weibe, ein recht schwer vorstellbares Bild. καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα. Ein Licht auf diese Stelle fällt vielleicht von der sehr interessanten Parallele aus Testam. Naphtali 5: καὶ Ἰούδας ἦν λαμπρὸς ὡς ἡ σελήνη καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἦσαν ιβ' ἀκτῖνες. Hier wie dort haben wir dieselbe Art der Symbolik, an unsrer Stelle ist die Herrlichkeit des Weibes noch stark gesteigert. Aber wenigstens das dürfte aus dem Vergleich hervorgehen, dass bei den zwölf Sternen, ebenso wie bei den zwölf Strahlen im Testam. Naphtali irgendwie an das Zwölfstämmevolk gedacht ist. Wer das Weib sein soll, kann erst in einem weiteren Zusammenhang erörtert werden.

12 2. καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα [καὶ][1] κράζει[2] (ἔκραξεν) ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν. Wzs. übersetzt: und sie war schwanger und schrie in Wehen und Qualen der Geburt. Ueber den lose angeknüpften Infinitiv vgl. Winer § 44 1 p. 306. Gunkel findet hier eine Spur für ursprünglich aramäische Abfassung und vergleicht I Sam 4 19 לָלֶדֶת (s. u.). Sachlich und sprachlich näher liegt noch die Parallele Jes 26 17 καὶ ὡς ἡ ὠδίνουσα ἐγγίζει τεκεῖν, ἐπὶ τῇ ὠδῖνι αὐτῆς ἐκέκραξεν. Micha 4 9f. (vgl. Jer 4 31 22 23 LXX) wird die plötzlich über Israel hereinbrechende Not unter dem Bild der über die Gebärerin kommenden angstvollen Geburtsstunde geschildert. Jes 66 7ff. (vgl. 54 1ff.) wird das Kommen der messianischen Zeit unter dem Bilde eines leichten und glücklichen Gebärens des Weibes Israel dargestellt. Diese Parallele deutet doch wohl darauf hin, dass in dieser Vision irgendwie von der Geburt des Messias oder der messianischen Zeit die Rede sein soll, und dass bei dem Weibe vielleicht an eine Personifikation Israels zu denken ist. Gunkel betont freilich, dass hier in keiner Weise eine Beziehung vorliege, weil hier 1) das, was im Alten Testament bildlich gemeint sei, als Wirklichkeit aufgefasst sei. 2) gerade das Bild einer qual-

---

[1]) καὶ ℵC 95 f g am. fu. lips. 4- 6 tol a^1 Pr.; > Rel. Das καὶ ist wahrscheinlich als die schwierigere Lesart beizubehalten und dann dem Sprachgebrauch der Apk gemäss zu ἔχουσα ein ἐστιν zu ergänzen.

[2]) κραζει ℵAP 1. 17. 28? 36. 79. 80. 1. 95 dem. tol. Hipp. Meth.; εκραζεν C. Rel. f g vg. cod. Pr.; εκραξεν Q 7. 9. 14. 26. 9. 30. 3. 4. 5. 7. 51. 87? 98 ↄ arm.

vollen Geburt mit Beziehung auf die messianische Zeit sich nicht nachweisen lasse; 3) nirgends in den parallelen Stellen die Mutter, das himmlische Jerusalem, mit dem bestimmten Kinde, dem Messias, zusammen vorkomme. Dagegen liesse sich einwenden, dass der Vorgang, dass prophetische Bilder in der apokalyptischen Litteratur materialisiert und grobsinnlich verstanden werden, ein gar nicht selten vorkommender ist. Der zweite und dritte Einwand Gunkels aber besteht zu Recht, aus jenen alttestamentlichen Stellen allein können wir diese Vorstellungen nicht ableiten.

12₃. *καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων πυρρός*[1] *μέγας πυρρὸς*[2] *ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα.* Zu den sieben Köpfen des Drachen vgl. Kidduschin fol. 29b: visus est ei daemon forma draconis septem habentis capita (Wtst.). In der Pistis Sophia wird p. 90 u. ö. ein basiliscus serpens, cui septem erant capita erwähnt. Auch die babylonische Mythologie kennt eine siebenköpfige grosse Schlange (Gunkel 361, A. 2). Mehrköpfig ist auch der Leviathan Ps. 74₁₄. Sp., der sehr richtig gesehen hat, dass die Siebenzahl der Häupter ursprünglich mit römischen Cäsaren gar nichts zu thun hat, meint, dass die Zahl durch eine Kombination der vier Tiere in Dan 7 entstanden sei. Doch liegen hier wahrscheinlich tiefere Zusammenhänge und eine ältere Tradition vor. Dafür spricht auch der Umstand, dass die Siebenzahl der Häupter nicht allein dem allerdings aus den vier Tieren Daniels kombinierten Tiere 13₁ eignet, sondern schon dem Drachen hier eigentümlich ist. Die Vorstellung, dass auf den sieben Häuptern sich sieben Diademe befinden, lässt sich meines Wissens sonst nicht nachweisen, und mag wohl aus dem parallelen Bilde 13₁ eingetragen sein. Gunkel 27 findet schon hier eine Beziehung auf sieben Könige angedeutet. Die zehn Hörner stammen sicher aus Dan 7. In dieser sich aller Vorstellbarkeit entziehenden Kombination verschiedener Vorstellungen zeigt sich die unplastische Art der Phantasie des Apok. besonders deutlich. Es ist daher kaum nötig, mit Dstd. sich den Kopf zu zerbrechen, wie die zehn Hörner neben den sieben Häupter vorstellbar seien. Die rote Farbe des Drachen hält Gunkel 375 für uralte Tradition. Mir scheint das gewagt zu sein, solche kleine Attribute und

[1]) *πυρρος* ℵAP 10. 3. 27. 30. 3. 5. 6. 8. 47. 8. 9. 51. 91. 6 f g vg. Meth., Tic., Pr., *πυρος* CQ Rel. 7 2 α a^1.

[2]) *μεγας πυρρος* AP 1. 10. 7. 28. 36. 7. 49. 79. 80. 1. 7. 91. 5. 6. vg. Tic.

Symbole hat sicher auch hier und da die freischaffende Phantasie der Apokalyptiker erfunden und hinzugethan. Was nun das Gesamtbild des Drachen anlangt, so wird darüber unten im Zusammenhang abgehandelt werden. Hier sei nur hervorgehoben, dass der Drache an vielen Stellen im alten Testament der Hauptfeind Gottes ist (vgl. Hiob 7 12 Ez 29 3–6 32 2—3. Jer 51 34. 36. 42 Jes 27 1 51 3. 4f. 9 u. ö. Gunkel 29—90). Unsrer Stelle zeitlich am nächsten steht Ps. Sal. 2 25—31, die Schilderung des Pompejus als des Drachenungeheuers.

12 4. *καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων* vgl. 8 7. 8. 10. 12 u. ö. *τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν.* Eine verwandte Stelle liegt Da 8 10 vor. Dort stösst das emporwachsende Horn die Sterne vom Himmel herunter. Hinter dieser Vorstellung mag ein alter Sternenmythus liegen. Gunkel 387 findet hier einen ätiologischen Mythus, eine Erzählung, durch welche man eine Lücke im Sternenhimmel zu erklären suchte: In der Urzeit hat der Drache dort die Sterne vom Himmel geschlagen. Sehr alt und weit verbreitet ist wenigstens die Vorstellung von einem schlangenartigen Ungeheuer, das am Himmel sein Unwesen treibt, Sonne und Mond umstrickt und verfinstert. Hiob 26 13 Jes 27 1 vgl. noch den Sternenmythus Sib. V, 512ff. *καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν* (der Inf. Aor. nach *μέλλειν* ist unregelmässig, Cs.[3], Hipp. II lesen daher *τίκτειν*), *ἵνα ὅταν τέκῃ* (Futurum exactum) *τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγῃ.* Also ein schwangeres Weib vom Drachen verfolgt, der dem Kindlein, das geboren werden soll, nach dem Leben trachtet, das ist der Mittelpunkt dieses apokalyptischen Gemäldes. Wir werden für diese Vorstellung nach Parallelen suchen müssen auch bei fremden Religionen und Mythologieen. Denn das Leben Jesu giebt doch zu diesen Phantasieen nicht die Erklärung und ebenso wenig finden sich alttestamentliche Parallelen.

12 5. *καὶ ἔτεκεν [υἱὸν] ἄρσενα (ἄρρενα ἄρσεν)*[1]. Diesen textlich übrigens nicht sicher stehenden Ausdruck sieht Gunkel als eine Uebersetzung von בן זכר vgl. Jer 20 15 an. Jes 66,7
ὃς μέλλει ποιμαίνειν (s. o. S. 205) *πάντα τὰ ἔθνη ἐν*[2] *ῥάβδῳ σιδηρᾷ* vgl. 19 15. Aus diesem Beiwort geht klar

[1]) *αρσεν* AC (möglicherweise ein Schreibfehler), *αρσενα* P 81. 95 Meth., Hipp. Durch das hinzutretende Zeugnis von Meth. und Hipp. wird die Lesart *αρσενα* wahrscheinlich. Da Pr. nur masculum übersetzt, so bleibt es möglich, dass *υιον* überhaupt eine Glosse zur Erklärung des *αρσενα*, *αρσεν* war.

[2]) > *εν* P Cs. (Studien 27).

hervor, dass der Apokalyptiker oder die ihm vorliegende Quelle hier die Geburt des Messias schildern will. Ob freilich in letzterer die Geburt des Jesuskindes oder eines jüdischen Messias gemeint war, kann erst weiter unten erörtert werden. Ausgeschlossen ist die erstere Beziehung durch diese Charakteristik durchaus nicht. Auch für den Apok. ist das Lamm zugleich der Löwe aus Judas Stamm. καὶ ἡρπάσθη[1]) τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ. Das πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ macht einen etwas schleppenden Eindruck. Sp. erklärt es daher als Glosse. Doch kann es immerhin als eine nachfolgende nähere Ortsbestimmung aufgefasst werden. Jedenfalls verrät der Ausdruck dieselbe Hand, die Cap. 4 geschrieben hat. Wenn berichtet wird, dass das Kind zu Gott entrückt wird, so ist es auch hier wieder am einfachsten, anzunehmen, dass das Kind sich bisher nach der Vorstellung des Apokalyptikers auf der Erde befunden hat. Man könnte ja schliesslich auch annehmen, dass es von einem Teil des Himmels in den andern entrückt wird. Eine gewisse Parallele zu dieser Rettung des Messias durch seine Entführung in den Himmel hat Vischer im Tractat Berachot fol. 5 1 nachgewiesen. Auch dort wird das Messias-Kind durch einen Sturmwind seiner Mutter entrückt. Aber freilich ist der Zweck seiner Entrückung hier nicht der der Errettung, und so mag hier doch nur eine zufällige Aehnlichkeit vorliegen (genaueres s. u.). Es ist nun wohl sicher, dass der Apok. in diesem Bilde, das er hier überliefert hat, die Errettung Jesu im Kampf mit dem Teufel dargestellt fand[2]). Und zwar hat er dabei an die Himmelfahrt gedacht (de W., Hgstb., Phil., Ebr., Dstd. u. a.), nicht an die Errettung des Jesuskindes durch Herodes (so neuerdings wieder Hltzm.). Denn unmöglich kann diese letztere durch die Entrückung des Kindes zum Throne Gottes symbolisiert sein. Bei dieser Erklärung bleibt nun allerdings das Rätsel bestehen, wie es möglich war, dass ein Apokalyptiker das Leben Jesu überhaupt unter diesen Symbolen schildern konnte. Denn das ganze Leben Jesu von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt ist hier bis auf Null reduciert, Jesus ist als Kind dargestellt, das eines höheren Schutzes bedarf. Eben nur die Züge der

[1]) ηρπαγη ℵ 10. 29. 31. 7. 47. 9. 91. 4. 5. 6. Hipp.

[2]) Freilich hat diese realistische Deutung auf Geburt und Himmelfahrt Jesu von Methodius an (s. o. S. 55) bis Kliefoth hin vielfachen Widerspruch gefunden, und immer wieder hat man die allegorisierende Methode bei der Deutung von Cap. 12 verwandt, die jedenfalls noch unmöglicher ist, als die realistische.

(wunderbaren) Geburt und der Himmelfahrt sind im Symbol einigermassen glücklich dargestellt. Diese Beobachtung führt uns auf die Vermutung, dass der Apok. die Beziehung auf die Geburt und Entrückung Jesu in einen ihm durch die Tradition überlieferten Mythos, der ursprünglich eine ganz andre Bedeutung hatte, erst eingearbeitet hat. Es kann aber dieses Problem erst in einem grösseren Zusammenhang gelöst werden.

12 6. *καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ*[1] *τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ*[2] *θεοῦ* (Winer § 47, S. 347), *ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν*[3] *αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα.* Dieser Zug in dem Bilde giebt wieder einen Beweis dafür ab, dass der Apok. sich die ganze Scene im wesentlichen auf der Erde denkt. Man wird doch nicht eine Wüste im Himmel annehmen wollen. Wer die Ernährer des Weibes in der Wüste sind, wird nicht gesagt. Die 1260 Tage (3½ Jahre) sind einfach apokalyptische Tradition (vgl. 11 3) seit Daniel, sie repräsentieren überall die Zeiten der letzten und höchsten Not. In dem *ὅπου ἔχει ἐκεῖ* (s. o. S. 184) sieht Gunkel ein Anzeichen einer direkten Uebersetzung unsres Capitels aus dem Hebräischen. ... אשר שם. Notwendig ist dieser Schluss nicht, diese Spracheigentümlichkeit findet sich zerstreut über die ganze Apk, welche als ganzes jedenfalls keine Uebersetzung aus dem Hebräischen ist.

12 7. *καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ*[4] *πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος.* Es liegt hier eine völlig irreguläre Konstruktion vor, die manche Versuche zu korrigieren hervorgerufen hat. Dstd. schlägt vor *ἐπολέμησαν* zu lesen (s. die lateinischen Versionen), oder den Ausfall eines *ἦσαν, ἀνέστησαν* vor *τοῦ πολεμῆσαι* anzunehmen, oder *πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ* zu streichen. Gunkel 201 streicht *ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* und retrovertiert ins Hebräische: ותהי מלחמה בשמים להלחם בתנין. Es ist aber höchst bedenklich, einen so charakteristischen Zug der Erzählung, wie die Einführung des Erzengels Michael hier ist, zu beseitigen und dafür den Torso

---

[1]) > C 1. 14. 36. 8. 80. 1.

[2]) c. ℵACP 1. 14. 28. 9. 34. 6. 8. 49. 51. 80. 1. 7. 90. 5. 121. 161; Rel. *υπο.*

[3]) *τρεφουσιν* ℵC 36. 81, wohl nur ein Schreibfehler.

[4]) c. ACP 10. 7. 36. 7. 9. 49. 51? 91. 5. 6 ɔ Pr., Flor. (Michael et angeli eius ut pugnarent); > *του* ℵQ Rel., g vg. Vict., Tic., M. et angeli eius proeliabantur.

eines Berichtes stehen zu lassen. Denn nach Gunkels Korrektur der Stelle wird nun gar nicht mehr gesagt, wer die im Himmel kämpfenden sind. Man kann aber m. E. ohne Korrekturen auskommen, man ergänze ein ἐγένετο vor ὁ Μιχαήλ, und nehme ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ als irregulären Nominativ statt des Accus., so dass hier nichts weiter als eine irreguläre Konstruktion des Casus vorliegt, die beim Apok. häufig vorkommt. Der Apok. hätte etwa schreiben müssen (vgl. B. Weiss) ἐγένετο τὸν Μιχαὴλ καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ πολεμῆσαι. vgl. dazu Act 10 25 ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον, ferner zu dem Inf. mit τοῦ Act 3 2. 12 zu dem Gebrauch von γίγνεσθαι 25 15 Lk 10 32 Joh 6 25, Act 20 16 21 17 (ähnlich erklärt Züllich, vgl. Ew., Bleek). Zu der Idee des himmlischen Kampfes vergleicht Sp. II Makk 5 2f. Josephus B. J. VI 5 3 Sibyll III 795—807 [1]). Zu der Vorstellung, dass der Drache hier mit Gewalt den Himmel zu stürmen sucht, finden sich Parallelen [2]) in der Mythologie der Manichaeer (Flügel Mani 87), der Mandaeer (Brandt Mand. Schr. 128ff. 138ff. 178. 181f., namentlich 231f.), ferner im Griechischen Apollo-Mythos; zu vergleichen sind endlich einige allerdings erst in später Zeit nachweisbare Züge in der Sage vom Antichrist und in der Simon Magussage (vgl. Gunkel 388 A. 2, Bousset, Antichrist 96ff.). Sehr bedeutsam ist hier nun endlich die hervorragende Stellung des Erzengels Michael, als des Drachenbesiegers. Dieser Zug deutet direkt auf eine jüdische resp. judenchristliche Hand. Der Erzengel Michael nimmt nämlich in der Phantasie des Spätjudentums eine erstaunlich hohe Stellung ein. Schon bei Daniel ist es der Engel des Volkes 10 13, der streitbare Held gegen die Feinde der Endzeit 12 1. vgl. Hen 20 5 Testamentum Dan 5, Assumptio Mosis X und die Rolle, welche Michael in einem Zweig der Tradition vom Antichrist bei der Besiegung desselben spielt (Bousset p. 151ff.). Er ist der ἀρχιστρατηγός, so wahrscheinlich schon Dan 8 11 in der Uebersetzung der LXX, Geheimnisse des Henoch 22 6. 9 33 10 vgl. Hen 60 4. Er führt im obersten Himmel die Akten (die Bücher des Lebens) Asc. Jes. 9 22, er ist der grosse Fürbitter für die Sünden des Volkes (und der Menschen) Test. Dan 6, Test. Levi 5 Henoch 40 9 68 2 Ascensio Jes. lat. 9 23; slav. Apk

[1]) vgl. besonders 804f. ἐν νεφέλῃ δ' ὄψεσθε μαχὴν πεζῶν τε καὶ ἱππέων — οἷα κυνηγεσίην θηρῶν, ὁμίχλησιν ὁμοίην.

[2]) Von einem solchen Himmelssturm des Drachen handelt wahrscheinlich bereits Dan 8 10f., vgl. noch den im hebr. Text gänzlich fehlenden interessanten Satz der LXX καὶ δι' αὐτὸν τὰ ὄρη τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐῤῥάχθη.

Baruchs 12 (ed. Bonwetsch, Nachr. d. Ges. d. Wissensch. Gött. 1896). Er ist der Bewahrer des grossen Zauberwortes, mit dem Gott Himmel und Erde gegründet hat Hen 69 14ff., der Gesetzgeber Apok. Mos. 1 (Act 7 38). Ja man kann sagen, dass die Figur des Erzengels Michael vielleicht schon die Logosspekulation Philos, sicher die christologischen Spekulationen des ersten Jahrhunderts beeinflusst hat. Die Christologie des Hermasbuches wird erst dann verständlich, wenn man eingesehen hat, dass Christus hier genau an die Stelle tritt, welche in der jüdischen Engelspekulation der Erzengel Michael eingenommen hat[1]). So ist es denn auch begreiflich, wie selbst für einen christlichen Apokalyptiker der Gedanke noch erträglich war, dass der Erzengel Michael gleichsam zum Schutz eintritt[2]) für das zum Himmel entrückte Kind Jesus.

καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ. 12 8. καὶ οὐκ ἴσχυσεν (ἴσχυσαν)[3]). οὐκ ἴσχυσεν ist gleich dem hebräischen יכל לא vgl. Ps 135 (anders übersetzt in der LXX) Gen 30 8 32 26 und ist zwar ein Hebraismus, gestattet aber nicht unbedingt den Rückschluss auf Uebersetzung aus dem Hebräischen. Zu übersetzen: er gewann nicht den Sieg (Dstd., Gunkel). οὐδὲ[4]) τόπος εὑρέθη Winer § 55 6 S. 457 αὐτῶν[5]) ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. Dieser Satz und im folgenden V. 10 setzen die Vorstellung voraus, dass der Satan bisher seinen Platz im Himmel gehabt habe, eine Vorstellung wie wir sie Hiob 2 und dann später noch Hen 40 7 finden. Und zwar ist der Aufenthalt des Satan und der bösen abgefallenen Engel wahrscheinlich im untersten Himmel gedacht, vgl. Geheimnisse des Henoch 7 1, Ascensio Jesaiae 7 9. Heranzuziehen ist hier endlich das Herrenwort Lk 10 18 und das verwandte Wort Joh 12 31. Die Vorstellung, dass das grosse Ende mit dem Sturz des Satans im Himmel beginnen soll, liegt schon in unsrer Evangelienlitteratur vor, und Jesus scheint sie geteilt zu

---

[1]) Die ersten Anregungen in dieser Richtung verdanke ich meinem Freunde Herrn cand. theol. Wernle.

[2]) Wenn auch Dstd. bestreitet, dass dies an unsrer Stelle ausgesprochen wird, und darauf hinweist, dass das Kind schon durch seine Erhebung zu Gottes Thron geschützt sei, so lässt sich doch nicht verkennen, dass der Erzengel Michael für dieses und an Stelle desselben den Kampf übernimmt, der doch durch seine Verfolgung von Seiten des Drachen notwendig geworden war.

[3]) ισχυσαν ℵCP 1. 17. 28. 33. 5. 6. 40. 79. 80. 1. 95? 161 f g vg. ɔ a. Vict., Pr.; ισχυσεν A Rel. p α^1; ισχυον Q 14. 38?

[4]) ουτε P 1. 17. (33. 4. 5. 6.) 80. 1.

[5]) αυτων ACPQ 1. 14. 28. 38. 51. 80. 1. 95. 161 f g vg. ɔ a Pr. Tic. Vict., αυτοις ℵ^{cc} 17. 36; αυτω Rel. p α^1.

haben. 12₉. *καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας ὁ*[1] *ὄφις ὁ ἀρχαῖος*. Der Drache wurde geworfen, d. h. er verliert nun seinen Platz im Himmel, so dass nun naturgemäss alles folgende sich wieder auf Erden abspielt. Falsch ist es, mit Sp. nur: »er wurde niedergestreckt« zu übersetzen. Der Ausdruck, die alte Schlange, erklärt sich wohl kaum aus Gen 3, sondern stammt aus uraltem Mythos. Die alte Schlange ist das Ungeheuer der Urzeit, mit dem Gott einst gestritten hat, als Himmel und Erde wurden (s. u.). Charakteristisch sind die rabbinischen Ausdrücke הנחש הקדמוני Tanchuma f. 50₂; הנחש הראשון Debarim Rabba 23₃ (Schöttgen). *ὁ καλούμενος διάβολος* Sach 3₁ff. Hiob 1₆ff., Assumptio Mosis 10₁ et tunc Zabulus finem habebit. *καὶ ὁ*[2] *σατανᾶς ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην*. »Der die ganze Erde verführt« weist Sp. als proleptische Wendung dem Redaktor zu. In dem ganzen liegt eine charakteristische Ineinanderbildung uralter mythologischer und der specifisch jüdisch-christlichen Vorstellung vom Teufel vor. *ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν* ungeschickte Wiederaufnahme des Verbums, von Sp. mit Unrecht gestrichen. *καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν*. Liber Bahir in Soh. Gen. Fol. 27₃: et projecit Deus Sammaelem et catervam eius e loco sanctitatis eorum.

12₁₀. *καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην* (11₁₅ 19₁) *ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι* (s. o. S. 207) *ἐγένετο ἡ σωτηρία* nach Ewald 245, Gunkel 201, Hebraismus und gleich ישועה, תשועה, Heil, Sieg, derselbe Hebraismus liegt 7₁₀ 19₁ vor. *καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*. 11₁₅ff.. Der Lobgesang wird von den siegreichen Engelscharen angestimmt. *ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ*(?)[3] *τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν*. Ist *κατήγωρ* zu lesen, so liegt hier eine Hebraisierung des griechischen Wortes *κατήγορος* in קטיגור vor. Dieselbe Bildung ist in סניגור, bezeichnender Weise Beiname des Erzengels Michael nachweisbar. (Schemot Rabba heisst es F. 117₃ von Michael und Sammael דומין לסניגור וקטיגור; Schöttgen zu 12₇). Auch wenn die Engel den Lobgesang singen, so können sie doch sehr gut von den Menschen als von ihren Brüdern sprechen. Auf Grund dieser Wendung wird man dagegen kaum die vollendeten Christen (Märtyrer) als die Urheber des Lobgesangs ansehen. Denn diese sind nach der Vorstellung des Apok. nicht im Himmel. Wer von den Menschen aber die Brüder

---

[1]) > ℵ 1. 161.
[2]) c. ℵACP 1. 17. 8. 30. 3. 5. 6. 81. 95. 161; > Q Rel.
[3]) A; Rel. *κατηγορος*.

der Engel sind, ob einige oder alle, ergiebt sich erst aus dem folgenden. *ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.* 4s. vgl. I Chr 21 1. Hen 40 7—9: und die vierte Stimme hörte ich, wie sie die Widersacher abwehrte und ihnen nicht erlaubte, vor den Herrn der Geister zu treten und die, welche auf Erden wohnen, zu verklagen. Sohar. Levit. Fol. 43 ille semper stat tanquam delator coram rege Israelis (Schöttgen). 12 11. *καὶ αὐτοὶ* (s. o. S. 192) *ἐνίκησαν* (s. o. S. 207) *αὐτόν.* Die Brüder, für welche die Engel danken, sind also die Sieger im Kampf mit dem Drachen. Da der eigentliche Kampf mit diesem aber noch bevorsteht, so ist der Hymnus proleptisch zu verstehen. Der Sieg der Gläubigen ist dem Apok. so gewiss, dass er schon jetzt die Engel für denselben danken lässt. Er ist gewiss. Denn schon ist der Drache im Himmel geworfen und kann so die Gläubigen nicht mehr vor Gott verklagen. *διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν* (s. o. S. 205). Wie 4 11 so scheint auch hier *διὰ* mit dem Accus. einfach für den Dat. instrumentalis einzutreten. Das Blut des Lammes ist das entferntere Mittel, durch das die Gläubigen gesiegt haben. Es wird also hier etwa dasselbe ausgesagt wie 7 11: Sie haben ihre Kleider gewaschen durch das Blut des Lammes. Da das *διὰ τὸν λόγον* parallel dem *διὰ τὸ αἷμα* verstanden werden muss, so giebt es wie dieses den objektiven Grund des Sieges der Märtyrer an, und das ist das Offenbarungswort Gottes, das hier als das Wort ihres Zeugnisses (für das sie Zeugnis ablegen) näher bestimmt wird. Es ist also nicht zu erklären: um des von ihnen abgelegten Wortes ihres Zeugnisses wegen. *καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου* 2 10. Als dritter Grund ihres Sieges wird in einem selbständigen Hauptsatz — man sollte *ὅτι* erwarten — ihr bis zum Tode getreuer Zeugenmut genannt. Ueber die Verse 10—11, die sicher vom Apok. letzter Hand stammen, und ihr Verhältnis zum ganzen, wird weiter unten die Rede sein.

12 12. *διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε οἱ*?[1]) *οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες.* cf. 18 20; Ps 95 11 *εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί.* Unter den Himmelsbewohnern sind nur die Engel zu verstehen, nicht die vollendeten Gläubigen, die nach dem Apok. gar nicht im Himmel sind. Die Himmels-

[1]) *οι* A 1. 10. 6. 7. 28. 31? 3. 6. 7. 47. 9. 79. 80. 1. 7? 91. 5. 161 *a*; > Rel.; der Artikel beim Vocativ ist das gebräuchliche in der Apk.

bewohner aber sollen sich freuen, weil nun aus dem Himmel der Satan entfernt, und hier aller Streit und Kampf zu Ende ist. Das *διὰ τοῦτο* bezieht sich also zurück auf V. 9, nicht auf den Hymnus V. 10—11, der überhaupt nur proleptischen Sinn hatte. *οὐαὶ τὴν* (s. o. S. 190) *γῆν καὶ τὴν θάλασσαν*[1] *ὅτι κατέβη* dies intransitive Wort entspricht nicht genau dem *ἐβλήθη* oben; Gunkel 201 erklärt die Schwierigkeit durch Annahme einer Uebersetzung von ירד. Aber wie ירד ausnahmsweise einmal eine mehr passive Bedeutung annehmen kann, so scheint dieselbe Auskunft schliesslich auch bei dem griechischen *κατέβη* möglich. *ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.* Die Zeit, die ihm gegeben ist, ist V. 6 und 14 genauer bestimmt. Dieser Weheruf passt nicht gerade gut zu dem vorhergegangenen Hymnus auf die Märtyrer; auch ist zu bemerken, dass hier nur von Bewohnern des Himmels und der Erde und nicht von Gläubigen die Rede ist.

12 13—17. Die Flucht des Weibes. V. 13. *καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἥτις* (begründend, s. o. S. 220) *ἔτεκεν τὸν ἄρσενα*[2] (V. 5). Ich bemerke im Voraus, dass auch bei der Erklärung des folgenden zunächst nur die Frage gestellt werden soll, was der Apok. letzter Hand sich bei den einzelnen Symbolen gedacht habe. Zunächst aber muss hier festgestellt werden, worauf der Apok. das Sonnenweib bezogen wissen will. Wenn dieser nun in dem Kinde den Messias sah und in seiner Errettung zu Gottes Thron (wahrscheinlich) die Himmelfahrt Jesu, so kann unter dem Weibe, seiner Mutter, da von der Beziehung katholischer Ausleger auf Maria natürlich ganz abzusehen ist, nur zweierlei verstanden werden: entweder die (ideale) jüdische[3] Gemeinde (so die meisten Ausleger), oder die urchristliche messianische Gemeinde (Bleek, Vlkm., Hilg., Weizs.), die weil sie das wahre Israel repräsentiert, auch wieder als die Mutter des Messias gedacht werden kann[4].

---

[1]) c. ℵACP 28. 79. 81. 95. (1. 80? *τοις κατοικουσι την γην*); Q Rel. *τη γη και τη θαλασση;* der Accus. bei *ουαι* ist vollständig ungewöhnlich, vgl. 8 13.

[2]) c. ℵACP 14. 92. 5 (A *αρσεναν*); die übrigen *αρρενα.*

[3]) vgl. zu diesem Bilde Hos 1 1—3 Jer 2 2ff. IV Esra 9 38ff. u. ö.

[4]) Die Möglichkeit solcher Deutungen vorliegender uralter Symbole von Seiten des Apok. oder seines Vorgängers, kann kaum bestritten werden. So wird z. B. Sohar. Exod. fol. 47. Ex 21 22 auf Michael und Sammael, die sich im Kampf um die jüdische Gemeinde befinden, gedeutet. Auch im Hermas Visio IV wird die Kirche als Jungfrau dem Drachen gegenübergestellt. Und wenn einmal die Kirche als

Es kann also die im folgenden geschilderte Not des Weibes entweder auf die Zerstörung Jerusalems und die Not des Judentums, oder auf eine Verfolgung der urchristlichen Gemeinde bezogen werden. Was nun die Erklärung des V. 13 betrifft, so ist Sp. zuzugeben, dass die Erzählung: als der Drache sah, dass er auf die Erde geworfen war, auffallend steif und ungeschickt ist. Doch braucht man deshalb nicht mit Sp. sofort einen Redaktor anzunehmen, und ὅτε εἶδεν, ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν zu streichen, denn es ist nicht einzusehen, weshalb der Redaktor erst diese Verschlimmbesserung eingeführt haben soll.

12 14. καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ[1] δύο πτέρυγες τοῦ[2] ἀετοῦ τοῦ μεγάλου. Ganz fern liegt die Parallele Ex 19 4 (Dt 32 11 Jes 40 31): ἀνέλαβον ὑμᾶς ὡσεὶ ἐπὶ πτερύγων ἀετῶν. Sehr viel Schwierigkeit hat der bestimmte Artikel den Auslegern gemacht. Nach Ew. I (vgl. Jud 6 15 ISam 17 14) soll derselbe Hebraismus sein, nach Dstd. soll er generisch zu verstehen sein. Die Erklärung ist einfacher. Der Apok. oder sein Vorgänger hat noch eine bestimmte Erinnerung davon, dass ursprünglich hier ein ganz bestimmter Adler gemeint sei (s. o. S. 202). Mit der Frage, was das für ein Adler sei, können wir erst weiter unten uns befassen, wenn wir die hinter Cap. 12 liegende mythologische Tradition untersuchen. ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς ὅπου[3] τρέφεται ἐκεῖ (s. Einleitung S. 185) καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ Da 7 25 עדן ועדנין ופלג עדן Da 12 7 מועד מועדים וחצי; ערנים und מורים sind ursprünglich als Duale gedacht; das war jedoch ohne Punktation nicht zu erkennen und so übersetzte schon die LXX mit dem Plural (Gunkel 201). Ueber die Zeitbestimmung selbst s. 11 2 12 6, vgl. Ps 78 21 105 40. ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως Hebraismus = מפני. vgl. Jud 9 21. ἔφυγεν καὶ ᾤκησεν ἐκεῖ ἀπὸ προσώπου Ἀβ.

12 15. καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμὸν ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ, — ποταμοφόρητος ist ein

---

Weib oder Jungfrau symbolisiert wurde, warum hätte man dann nicht die Geburt des Kindes auf die Geburt des Messias beziehen sollen?

[1]) c. ACP 1? 7. 12. 27. 8. 36. 79. 80. 1. 95. 161. Hipp. II, > αι ℵQ Rel.; der Artikel des verbum regens vor dem Gen. mit bestimmtem Artikel muss nach dem Sprachgebrauch der Apk. gelesen werden.

[2]) > ℵ arm.

[3]) c. ℵACP 1. 6. 17. 26. 7. 8. 32. 3. 6. 79. 80. 1. 94. 5 f g vg. ק ס α α^1 Pr., Tic, Hipp., Q Rel. οπως τρεφηται.

sonst in der biblischen Gräcität nicht vorkommendes Wort. vgl. die Bildung *ἀνεμοφόρητος*. Hesych (ed. Alberti I 461) zu Hom. Il. IV. 348 *ἀπόερσεν· ποταμοφόρητον ἐποίησεν.* Vitringa erklärt: ut aquis fluvii abreptam submergeret. Parallelen wie Hos 5 10 Ps 17 5. 17 31 6 41 8 123 4 (Gott schüttet seinen Zorn aus wie einen Strom), oder der Durchzug der Israeliten durchs rote Meer (Sp.) sind völlig nichtssagend. Bemerkenswert ist, dass der Drache hier als Wassertier geschildert wird. (vgl. Ez 29 3 32 3 Ps 73 14). Wie schon oben angedeutet; kann von dem Apok. letzter Hand bei dem vorliegenden Symbol nur entweder an die Belagerung von Jerusalem oder an die erste Christenverfolgung in Jerusalem gedacht sein. 12 16. *καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικὶ καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν, ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.* Auch dieser Zug in dem Bilde schaut uns als ein völliges Rätsel an und weist auf verborgene und tiefere Zusammenhänge. Im alten Testament und in der jüdischen Litteratur suchen wir vergeblich nach Parallelen. So beschränken wir uns hier darauf, zu behaupten, dass der Apok. nur zweierlei mit diesem Symbol gemeint haben kann, entweder die Rettung eines Teils von Israel, nämlich der gläubigen Judenchristen nach Pella im Jahre 67, oder das baldige Aufhören der Verfolgung der ersten Christengemeinde in Jerusalem.

12 17. *καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*[1]). Bei diesem Verse, dessen Herkunft von dem Apok. letzter Hand durch die letzte Wendung zweifellos gemacht ist, fragt es sich vor allem, wer die *λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς*[2]) sind[3]). Wenn man den Apok. genau beim Wort nehmen will, so kann es sich, da im vorhergehenden nur von einem Sohne des Weibes, dem Messias, die Rede war, bei den übrigen von ihrem Samen nur um die Anhänger (Brüder) des Messias handeln (Dstd., Züll., Weyl.). Man darf aber nicht vergessen, dass im Vorhergehenden der Apok. unter dem Symbol der Verfolgung des Weibes gar nichts anders verstanden haben kann, als irgendwie die Verfolgung der Gläubigen. So sind denn allerdings schon vorher »andre« von dem Samen des Weibes

---

[1]) Q[2] 1. 7. 8 *του Ιησου*, cle. tol. lips. [4] Pr. *του ιησου Χριστου*, ℵHipp. *του θεου*, 98 *θεου*.

[2]) vgl. Micha 5 3 *οἱ ἐπίλοιποι τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν*.

[3]) Vischer, Weyl., Sp. streichen natürlich *καὶ — Ἰησοῦ*.

bildlich angedeutet. Das einfachste ist es nun, wenn vorher die Errettung der Judenchristen sei es durch die Flucht nach Pella (Weizs., Vlt. II 64), sei es durch das Aufhören der ersten Christenverfolgung symbolisiert war, die übrigen vom Samen des Weibes auf die Christen überhaupt im römischen Reich zu beziehen (Bleek, Vlkm., Hilgf.), deren Verfolgung dann Cap. 13 erzählt. Dazu passt denn auch der Inhalt von Cap. 13. Denn unter den Christen muss man jedenfalls die „λοιποί" suchen, wenn man nicht V. 17b irgendwie vergewaltigen oder beseitigen will. Ganz unglücklich ist es, mit Erbes bei den λοιποί an die Juden, als die Brüder der Judenchristen und Söhne Israels (zur Zeit Caligulas), zu denken, die ja auch das Zeugnis Jesu unter sich, d. h. ganz äusserlich in ihrer Mitte, haben[1]).

Exkurs zu Cap. 12.

Das eine ist bei der Erklärung von Cap. 12 klar geworden: Damit, dass wir einigermassen enträtseln konnten, was der Apok. mit seinen Symbolen Cap. 12 selbst andeuten will, haben wir die Bilder, die dieser verwertet, noch keineswegs verstanden. Sie sind auf keinen Fall durch die freischaffende Thätigkeit des Apok. entstanden. Denn sie decken sich an vielen Punkten gar nicht, oder sehr schlecht mit der Sache, die sie zum Ausdruck bringen sollen. Und von vornherein spricht auch schon der fremdartige Charakter des Capitels im ganzen für die Annahme einer Entlehnung. Die Erklärung des Symbols aus dem alten Testament gelingt ebenfalls an keinem einzigen Punkt. Wir sind daher gezwungen, unsern Blick zu erweitern und auch ausserhalb der Religion des alten und neuen Testaments nach Parallelen zu der bizarren Vorstellungswelt unsres Capitels zu suchen.

1) Vischer glaubt eine Parallele im Talmud-Tractat Berachot fol. 5 1 (Lightfoot zu Mt 2 1) gefunden zu haben. Dort wird erzählt: Zu einem Juden sei ein Araber gekommen und habe ihm zugleich mit der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems die von der Geburt des Messias Menachem, des Sohnes des Hiskias, in Betlehem gebracht. Danach sei der Jude nach Betlehem aufgebrochen und habe die Mutter des Messias gesehen. Als er zum zweiten Male nach Betlehem

[1]) Ebenso verkehrt ist es, mit Vischer, Sp. die Flucht des Weibes in die Wüste auf einen präexistenten Vorgang im Himmel zu beziehen, und gar in den ἐπίλοιποι das empirische Israel im Gegensatz zum idealen angedeutet zu finden.

gekommen sei, habe jene ihm erzählt, dass inzwischen das Kind durch Winde und Stürme fortgerissen sei. — Aber wie schon oben angedeutet ist, deckt sich diese Erzählung doch keineswegs mit dem Mythos von Apk 12. Einigermassen stimmen beide nur in dem einen Zug überein, dass das Kind (von Winden) entrückt wird. Aber hier wird es, wie es scheint, geraubt und dort gerettet. Das Sonnenweib dort ist hier eine irdische Messiasmutter; vom Drachen, seinem Kampf gegen die Sterne, seinem Sturm in den Himmel, von der Flucht des Weibes in die Wüste ist hier nicht die Rede. Es mag immerhin sein, dass die Erzählung von der Entrückung des Kindes aus einer mit Apk 12₅ gemeinsamen älteren Quelle stammt. Aber es erklärt sich dieser Zug auch schliesslich als aus einer Kombination zweier messianischer Vorstellungskreise entstanden. Wenn der Messias bald als einfacher Mensch auf gewöhnlichem Wege geboren und dann wieder als überirdische Erscheinung (Menschensohn) vom Himmel her erwartet wurde, so ergab sich schliesslich beinahe von selbst der Vermittelungsgedanke, dass der Messias nach seiner Geburt wieder entrückt werden müsse, um dann in Herrlichkeit wiederzukehren[1]). Aber damit, dass wir die jüdische Sage vom Messias aufgelöst haben, ist Apk 12 noch keineswegs durchsichtiger geworden. — Uebrigens wird die Differenz zwischen beiden Erzählungen noch grösser, wenn Cap. 12 überhaupt, wie Gunkel, Sp. wollen, im Himmel sich abspielt.

2) Auf ein ganz andres Gebiet hinüber führen uns Dieterichs Untersuchungen, Abraxas 117 ff. D. entdeckt nämlich in Apk 12 eine Ueberarbeitung des Mythus von der Geburt des Apollo. Dieser Mythos findet sich (in der gebräuchlichsten Fassung) bei Hygin. Dort wird erzählt: Pytho, dem Sohn der Erde, dem grossen Drachen, war geweissagt,

[1]) Diese jüdische Idee von dem doppelten Erscheinen des Messias scheint übrigens erst in ziemlich später Zeit entstanden zu sein. Justin, ein genauer Kenner jüdischer Haggada, weiss noch nichts davon, obwohl er gerade auf dem Gebiet jüdisch messianischer Vorstellungen gut orientiert ist. vgl. Dial. 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγέννηται καὶ ἐστί που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμιν, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ* (cf. 110 *εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν οὐ γινώσκεται ὅς ἐστιν*), dazu vgl. Joh 7₂₇; näher unsrer Erzählung kommt schon Targum Jonathan zu Micha 4₈: Du Gesalber Israels, der Du verborgen bist, wegen der Sünden des Volkes von Zion, dir wird das Reich zu Teil (Gfrörer II 223). — Vielleicht ist erst in der Polemik mit den Christen die Idee von dem doppelten Erscheinen des Messias auf jüdischer Seite entstanden. Auf eine spätere Zeit weist auch der Name des Messias, Menachem.

dass der Sohn der Leto ihn töten würde. Leto war von Zeus schwanger und Hera bewirkte, dass sie nur wo die Sonne nicht scheine, gebären könne. Als Python merkt, dass Leto gebären werde, fängt er an, sie zu verfolgen, um sie zu töten. Aber Boreas trägt die Leto zum Poseidon. Dieser bringt sie nach Ortygia und bedeckt die Insel mit den Wogen des Meeres. Als Pytho die Leto nicht findet, kehrt er zum Parnass zurück. Auf der von Poseidon wieder erhobenen Insel gebiert Leto. Am vierten Tage nach der Geburt nimmt Apollo Rache, er eilt zum Parnass und tötet den Pytho. — Nun hat man gerade aus den Gegenden, aus denen die Apk stammt, aus Milet, Tripolis in Karien, Magnesia am Maeander Münzen, welche die fliehende Leto darstellen. Eine Münze aus Hadrians Zeit trägt die Inschrift *Εφεσιων Λητω*. Pythische Spiele, in denen dieser Sagenkreis dargestellt wurde, lassen sich für jene Zeit in Milet, Magnesia, Tripolis nachweisen. Es lässt sich sogar wahrscheinlich machen, dass eine Erzgruppe, Leto mit Apollo und Artemis auf dem Arm, vor dem Drachen fliehend, in Ephesus gestanden habe, auf welche jene Münztypen zurückzuführen sind. Das alles scheint zu der Annahme Dieterichs zu drängen, dass in Apk 12 ein Apollomythus erhalten sei.

Die Uebereinstimmungen zwischen Apk 12 und jenem Mythos sind allerdings frappant. Selbst geringfügige Züge wie der, dass dem Weibe Adlersflügel gegeben werden (vgl. oben Leto vom Boreas getragen) finden ihre Parallele. Allerdings sind auch die Differenzen bedeutend. Die Flucht des Weibes wird in letzterem nicht vor, sondern nach der Geburt des Sohnes erzählt; das Wasser ist hier eine wohlthätige rettende, in der Apk eine verderbliche Macht; dort wird die Insel vom Wasser verschlungen, hier verschlingt die Erde das Wasser. Dort führt das Kind selbst mit dem Drachen Krieg, hier tritt zunächst Michael für dasselbe ein. Aber die grossen Züge: das Weib, das Kind, der verfolgende Drache kehren in beiden Erzählungen wieder.

Aber es erheben sich principielle Bedenken gegen Dieterichs Ausführungen. Wenn D. vom Mythos nachweist, dass er gerade in Ephesus lokalisiert sei, so beweist das nicht viel für die Herkunft von Apk 12. Denn wenn auch die Apk in Kleinasien entstanden ist, so wissen wir von dem Ursprung des Fragments, das sichtlich in Cap. 12 vorliegt, doch nichts gewisses. Weiter aber ist gegen Dieterich (von Gunkel) eingewandt, dass ein apokalyptisches Bild in der Weise, wie D. es sich vorstellt, von einem jüdischen oder christlichen Apokalyptiker niemals übernommen sein könne. Denn der Apok.

müsste dann mit klarem Bewusstsein einen heidnischen Mythos umgedeutet haben, und diese Annahme sei unmöglich. Es sei vielmehr a priori zu behaupten, dass ein Apokalyptiker niemals in solcher Weise erfinde und seinen Stoff zurechtschneide. Wie hätte er dann den Mut haben sollen, seine Erfindungen als göttliche Offenbarungen auszugeben? Noch dazu sei eine Herübernahme eines heidnischen Mythos von Seiten eines Juden oder Christen undenkbar. Vielmehr lägen hier uralte Zusammenhänge vor; solche Herübernahme von Ideen aus einer Religion in die andre vollzögen sich nicht im Sturm und im Lauf einer Generation, es sei das ein Vorgang, der mehr im Unbewussten und im Laufe von Jahrhunderten vor sich ginge. — Doch halte ich die Ausstellungen Gunkels nicht mehr für so unwiderleglich, wie sie mir auf den ersten Anblick erschienen. Solche Herübernahmen von Mythen, Erzählungen, Sagen und Symbolen, Lehren und Vorschriften von einer Religion in die andre, gehören doch zu den allergewöhnlichsten geschichtlichen Vorgängen. Durch nichts kann wirkungsvoller für eine neue Religion Propaganda gemacht werden, als wenn man sie im Gewande der alten darstellt. Wenn Gunkel aber eine solche Annahme für unverträglich mit der Psychologie eines Apokalyptikers erklärt, so wird es sich auch hier empfehlen, keine allzu apriorischen Behauptungen aufzustellen. Ueberdies wird unten zugestanden werden, dass unser Apok. hier allerdings ein schon vorgefundenes und bereits umgeprägtes Bild einfach herübergenommen habe. Wir wissen aber nicht einmal, ob seine Vorlage bereits eine Apokalypse war, und selbst den Fall gesetzt, so wird damit die Annahme einer direkten Herübernahme eines heidnischen Mythos nicht ganz unmöglich. Dennoch muss zum Schluss gesagt werden, dass Dieterich mit seiner Behauptung einer direkten Abhängigkeit des Cap. 12 der Apk von einem Apollomythos allzuschnell vorgegangen ist und sich die übrigen Parallelen, welche der griechische Mythos in einer Reihe von Mythologieen hat, nicht vergegenwärtigt hat.

3) Freilich hat gerade Gunkel, der nun unsren Blick rückwärts lenkt zur altbabylonischen Mythologie, den Satz, dass die Apk von dort zu erklären sei, mehr postuliert, als bewiesen. Gunkel findet in dem Drachen-Ungeheuer die babylonische Tiâmat. Eine siebenköpfige Schlange kennt auch die babylonische Tradition. Die Empörung und der Kampf des Drachen gegen die himmlischen Mächte steht im Mittelpunkt des babylonischen Schöpfungsmythus. Tiâmat ist als Wasser-Ungeheuer gedacht. Dazu würde die Schilderung von der Verfolgung des Weibes sehr gut passen. Ausserdem zeigen

die Vorstellungen in der Apk mannigfache Berührungen mit Da 7 (und 8), dessen Abhängigkeit von dem altbabylonischen Mythus Gunkel wahrscheinlich gemacht hat. Der Drache schlägt mit seinem Schweif die Sterne vom Himmel. das kleine Horn Dan 8 10ff. stösst sie vom Himmel herab. Aber das ist auch alles, was an etwaigen Berührungen mit altbabylonischer Mythologie sich wirklich nachweisen lässt[1]). Gunkel aber postuliert nun auf Grund von Apk 12 einen altbabylonischen Mythos von der Geburt des Marduk, des jungen Sonnengottes. Das Sonnenweib ist nach G. die Mutter Marduks, Damkina[2]). Diese gebiert — genaueres zur Aufhellung von V. 1ff. kann G. auch nach der babylonischen Mythologie nicht geben — den Marduk. Sie und das Kind werden von der lichtfeindlichen Tiâmat verfolgt[3]). Der Adler, der dem Weibe behülflich sei, sei vielleicht das Sternbild »des Adlers«. Die Zeiten, in denen Tiâmat herrscht, sind $3^1/_2$, d. h. die Zeit von der Wintersonnenwende bis zur Frühlings-Tag- und Nacht-Gleiche, und einem ($^1/_2$) weiteren Zeitraum, den Gunkel nicht deuten kann. Das ist die Zeit der Herrschaft des gestrengen Winters. Dann aber erhebt sich der junge Sonnengott und schlägt die Tiâmat[4]). Aber alle charakteristischen Züge dieses babylonischen Sonnenmythus, das Weib, die Geburt des Kindes, die Verfolgung durch den Drachen, die Flucht in die Wüste sind bis jetzt wenigstens nur postuliert und nicht nachgewiesen. Sehr prekär scheint mir vor allem G.'s Deutung der $3^1/_2$ Zeiten zu sein. Die einfache und in sich klare Erklärung aus Dan 9, nach der die $3^1/_2$ Zeiten nichts anders sind, als die Hälfte der letzten Jahrwoche wird abgewiesen, und dafür eine andre postuliert, die G. nicht einmal durchführen kann. Denn die Winterzeit von der Sonnenwende bis zum Frühlingsanfang hat eben nur eine Dauer von 3 Monaten[5]). Ganz unglücklich scheint mir endlich auch Gunkels

---

[1]) Einzelne Berührungen in späteren Capiteln werden genauer weiter unten besprochen werden. Die meisten von ihnen sind recht unsicher, andre wieder beweisen nichts.

[2]) Die Parallelen, die G. zu Apk 12 1 in den bildlichen Darstellungen der Babylonier nachweist 386 1, sind ganz ungenügend.

[3]) Gunkel vermutet 389 1, dass die Flucht des Weibes ursprünglich vor der Geburt des Kindes stattgefunden habe.

[4]) In Apk 12 7 findet Gunkel einen vorläufigen unentschiedenen Kampf, welchen die andern Götter vor Marduk mit der Tiâmat führen. Aber der Apok. will hier gerade den Entscheidungskampf schildern. G. gesteht selbst (382), dass die Ueberlieferung nur noch verdunkelt vorliege.

[5]) Anders liegt die Sache, wenn z. B. Hibil-Ziwâ (Brandt, mandäische Schriften p. 218f.) wiederholt das Kind von drei Monaten und

Deutung der λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς V. 17 zu sein (386). Denn aller Wahrscheinlichkeit nach stammt gerade dieser Vers von dem Apok. letzter Hand. Wir werden also auch leider über G.'s geistvollen Versuch zum mindesten mit einem non liquet urteilen müssen.

4) Wir überschauen aber das zur Beurteilung von Apk 12 in Betracht kommende Material noch nicht völlig, wenn wir nicht zum Schluss noch einen Blick auf die ägyptische Mythologie werfen. Denn in dieser finden sich Parallelen, die genau so überraschend sind wie diejenigen im Apollomythos. Das Weib, die Mutter des Kindes, ist hier die grosse Göttermutter Hathor (resp. Isis), das Kind der junge Sonnengott Horus (Harpocrates), der Drache Typhon. Hathor findet sich (Brugsch, Relig. u. Mythol. der Aegypter 211) dargestellt mit einer Sonne auf dem Haupt. Horus, das Kind, heisst der schöne Knabe (a. a. O. 356), sein Geburtsfest wird am Frühlingsanfang gefeiert. Typhon (Seth) wird unter verschiedenen Symbolen dargestellt, die bevorzugten Symbole für ihn sind der Drache, die Schlange, das Krokodil (709). In der ägyptischen Pistis Sophia ist der Drache, der die Sophia verfolgt, siebenköpfig. Das Weib sammelt, nachdem Osiris (die alternde Sonne) von Seth erschlagen ist [1]), von Typhon verfolgt, seine Gebeine und gebiert auf wunderbare Weise das Kind den jungen Sonnengott. Dann entflieht sie auf einem Nachen von Papyrus, durchschifft die Sümpfe und rettet sich auf die sagenhafte schwimmende Insel Chemmis (400 f.). Nach einer andern Variante gebiert sie erst dort den jungen Horus (403. 405, vgl. auch die vermenschlichte Isis-Osiris-Legende, in der Osiris König, Horus der junge Königssohn geworden ist, 643). Vor allem möge hier eine Stelle aus einem Osiris-Hymnus citiert werden (398):

Sie (Isis) macht Luft mit ihren Federn
Und erzeugt Wind mit ihren Flügeln [2]).
Sie jubiliert, ist ihr Bruder gelandet,
Sie stellt die regungslosen Glieder des Toten zusammen,
Sie saugt seine Feuchtigkeit auf
Und bildet einen Sprössling.
Sie nährt das Kind in der Einsamkeit,
Und niemand weiss, wo es weilt und wohin sie geht.

---

einem Tage genannt wird, wenn Apollo am vierten Tage auf den Parnass stürmt.

[1]) Von hier aus könnte man die Frage Gunkels 386 beantworten, wo Apk 12 1 der Vater des Kindes gedacht werde.

[2]) Dazu vgl. die Flügel des grossen Adlers 12 14, der heilige Vogel der Hathor-Nechbit war der Geier (322 s. die Abbildung).

Und vom Siege des Horus heisst es (vgl. in demselben Hymnus 399, und dann [717] 721):

Und der Drache (Abut-unti) richtet sich gegen dich auf,
Horus zückt seine Speere nach ihm.
Indem jener Himmel und Erde durch seine Unwetter bewegt,
Seine magischen Kräfte tragen den Sieg über seinen Gegner davon.

Und sein scharfes Schwert trifft den geblendeten Drachen [1]). Die Differenzen zwischen dem ägyptischen Mythos und Apk 12 sind ganz ähnlicher Art wie diejenigen, welche diese Erzählung von dem griechischen unterscheiden. Eine wesentliche Differenz ist es noch, dass weder im ägyptischen noch im griechischen Mythos von einer Flucht in die Wüste die Rede ist. Aber im ägyptischen ist wenigstens die Wassernatur des Ungeheuers Typhon noch ganz deutlich bewahrt.

5) Woher nun der Verfasser von Apk 12 sein Material entlehnt hat, das wird sich kaum mehr mit Sicherheit sagen lassen. Aber in einem Punkte begegnen sich alle Hülfslinien, die wir bis jetzt gezogen haben: ein alter Sonnenmythus scheint aller Wahrscheinlichkeit nach in Apok. 12 verarbeitet zu sein. Die alte heilige Erzählung von dem Sieg des jungen erwachenden Lichtgottes über die bösen Mächte der Finsternis hat man verwandt, in ihr symbolisch den Sieg Jesu über den Satan und den glorreichen Ausgang seines Lebens darzustellen. Jesus trat an Stelle des schönen Knaben, des jungen Lichtgottes. Und das Sonnenweib wird nun, indem man sich dabei an alttestamentliche Vorbilder anlehnen konnte, das idealisierte Israel, es erhält als neues Symbol die zwölf Sterne. (Den Mond vermag ich nicht zu deuten.) Und dabei ergab sich, wie wir sehen konnten, eine charakteristische Verschiebung des Mythos. Die Himmelfahrt Jesu musste notwendig in dieses Bild hineingedeutet werden. Man fand hier die Errettung des Knaben. Dadurch wurde nun aber die Erzählung zerrissen. Die Flucht des Weibes, durch welche ursprünglich das Kind gerettet wurde, wird nun bedeutungslos. Sie wird daher zunächst nur noch kurz erwähnt. Aber der, welcher den Mythus umdeutete, fand nachträglich, dass sich auch mit diesem Zug etwas anfangen lasse und brachte nun auch diese Scene V. 14 ff. noch ausführlich nach. Es entstand aber aus jener Verschiebung noch eine zweite Inkongruenz. Das eben zum Himmel gerettete Kind kann nun den Kampf mit dem nach-

[1]) Dann wird auch hier von einer Gefangensetzung des Drachen und von seiner Verzehrung durch Feuer erzählt 722, s. u. zu Apk 20 1 ff.

folgenden Drachen nicht selbst aufnehmen. Erst am Schluss des ganzen Dramas wird das Kind als sieghafter König wiederkehren. Und so zerlegt sich der Schluss in zwei Teile: Zunächst besiegen Michael und seine Engel den Drachen, und erst später kommt der Messias zum entscheidenden Vernichtungskampf. Unter dieser Voraussetzung erklären sich alle Eigentümlichkeiten des Capitels, die oben unerklärt bleiben mussten. Wir begreifen nun, wie der Apok. Jesus von einem in eine Sonne gehüllten Weib geboren werden lässt, wie er ihn während seines ganzen irdischen Lebens als das Kind, sein Leben als eine Flucht vor dem Drachen, seine Himmelfahrt als seine Errettung ansehen konnte. Wir verstehen nun die merkwürdige Anordnung der Erzählung von der Flucht des Weibes. Selbst Einzelzüge, wie die Flügel des grossen Adlers, finden ihre Erklärung. Nur zu der Flucht des Weibes gerade in die Wüste und zum Ausspeien des Wasserstromes von Seiten des Drachen finden sich keine direkten Parallelen.

6) Dabei habe ich vorausgesetzt, dass es ein Christ war, der diese Deutung eines Sonnenmythos[1]) auf das Leben Jesu unternahm. Die Kritik an der Apk aber ging von der Erkenntnis aus, dass Apk 12 jüdischen Ursprungs sei. Es muss unsre Anschauung daher auch nach dieser Seite hin gesichert werden. Nun lag das überzeugende an jener Behauptung, die zuerst Vischer und Weyland aufgestellt, dann Sp. weiter ausgebildet hat, in dem Nachweis, dass Apk 12 seinem Ursprung nach nicht christlich sei, und das ist auch hier zugestanden. Aber nicht gelungen ist es den Kritikern, nun Apk 12 von der Annahme jüdischen Ursprungs aus begreifbar zu machen. Wir haben bereits gesehen, dass die von Vischer beigebrachte Talmudparallele sich durchaus nicht mit unserm Capitel deckt. Ich kann auch nicht finden, dass Sp. die Herkunft der Ideen von Cap. 12 aus dem Judentum wahrscheinlich gemacht hat, wenn er in diesem Cap. den Messias im Himmel vom präexistenten Jerusalem geboren sein lässt, und in V. 11ff. Idealisrael vorbildlich verfolgt werden lässt, während dann Cap. 13 das empirische Israel verfolgt wird. Für die Herkunft aus dem Judentum sprechen nur zwei Punkte: einmal der Ansatz der Geburt des Messias nach der siebenten Posaune, wenn man die Annahme einer mit Cap. 12 beginnenden Rekapitulation durchaus für unmöglich hält, —

[1]) Alle politische Ausdeutung des Drachen und seiner Symbole ist damit ausgeschlossen. Der erste von den neueren Exegeten, der dies eingesehen hat, auch schon das mythologische in diesem Capitel ahnte, war Züllich (s. o. S. 122), sehr richtiges hat auch Sp.

und dann die Stellung, die der Erzengel Michael in diesem Capitel einnimmt. Doch ist diese Konzeption, allerdings ein specifisch jüdisches Charakteristikum, auch schliesslich bei einem Judenchristen denkbar. Das Judentum konnte überhaupt mit der Idee der Geburt des Kindes vom Sonnenweibe, namentlich aber mit der Erzählung der Verfolgung des Kindes von Seiten des Drachen und seiner Errettung herzlich wenig anfangen. In keiner Weise liess sich in diesen Bildern die Ankunft des Messias, wie es sie erwartete, symbolisieren. Vielleicht liegt freilich auch in specifisch jüdischen Quellen eine Herübernahme des Sonnenmythus vor, aber dann unter Elimination des Sonnenkindes. So finden wir in der vierten Vision des Hermasbuches die Jungfrau (die ἐκκλησία) neben dem Drachen und als Ueberwinderin desselben, und es lässt sich sehr wahrscheinlich machen, dass der Pastor Hermae durchweg jüdisches Vorstellungsmaterial bringt. Eine weitere interessante Parallele enthält die Apk Zephanja (Stern, Zschr. für ägyptische Sprache 1886, 115ff.), in der ebenfalls genuin jüdisches [1]) erhalten zu sein scheint. Hier verfolgt das Ungeheuer des Antichrist die Jungfrau Tabitha und tötet sie, diese aber lebt wieder auf [2]). In der gnostischen Pistis Sophia wird die Sophia von dem siebenköpfigen Drachen verfolgt. Und im Sohar wird Ex 22 21 auf den Streit Michaels und Sammaels um die Synagoge gedeutet. Letztere ist das schwangere Weib, deren Fruchtabstossung das Exil Israels bedeutet. Ueberall finden wir dasselbe Bild oder Ansätze zu demselben: das Weib (die Kirche) im Kampf mit dem Ungeheuer. Jedoch fehlt das Kind. Und ich möchte die Behauptung wagen, dass wir hier die Form gefunden haben, in der das Judentum sich den Sonnenmythus zugänglich machte [3]). Damit ist aber von einer andern Seite her erwiesen, dass Apk 12 nicht jüdischen Ursprungs ist.

7) Nun aber ist der Verfasser von Apk 12 kaum identisch

[1]) Beachte z. B. den Satz: die Jungfrau Tabitha wird . . . ihn (dem Antichrist) bis nach Judaea verfolgen und ihn bis nach Jerusalem schelten.

[2]) Es heisst dort: »Dann wird der Unverschämte gegen die Jungfrau zornig werden und sie verfolgen bis zu den Gegenden des Sonnenuntergangs und ihr Blut schlürfen in der Abendstunde, und sie wird frei von Fäulnis bleiben und in der Morgenstunde aufstehen und leben und ihn niederlegen und sprechen: Unverschämter Du hast keine Macht über meine Seele noch meinen Körper, denn ich lebe im Herrn alle Zeit«. Es ist ganz klar, dass hier ein Sonnenmythus zu Grunde liegt.

[3]) Damit nehme ich meine Aufstellungen im Antichrist 169ff. zum Teil zurück.

mit dem Apok. letzter Hand. Das geht zumeist aus der ungeschickten Stellung von Cap. 12 hinter Cap. 11, der Geburt des Messias hinter der siebenten Posaune hervor. Mussten wir annehmen, dass der Apok. seinen Stoff frei geformt hätte, so wäre es doch höchst unerklärlich, wie er nach 11 19 von der Geburt des Messias an zu rekapitulieren beginnt. Anders verhält sich die Sachlage, wenn er Cap. 12 schon als feste und kompakte Masse vorfand und dann an dieser Stelle einarbeitete. Dazu kommt noch, dass der Zusammenhang innerhalb des Capitels an einer Stelle brüchig ist und auf eine Ueberarbeitung schliessen lässt. Die Aufforderung an die Himmlischen sich zu freuen und der Weheruf über die Erde V. 12 schliesst sich eng an V. 9 an, und steht mit V. 10 und 11 in einem gewissen Widerspruch. V. 10 und 11 zeigen überdies deutliche Spuren des Apokalyptikers letzter Hand. Ebenso ist deutlich, dass V. 17 von ihm stammt und erfunden ist, um einen genügenden Zusammenhang zwischen Cap. 12 und 13 herzustellen.

8) Nach alledem können wir ein endgültiges Urteil über die Stellung unsres Stückes im Ganzen der Komposition der Apk abgeben. Von den Kritikern scheinen mir demgemäss diejenigen Recht zu haben, welche Apk 12 als ein für sich stehendes Fragment auffassen [1]) (Weizs., Sabat., Schön, Pfleid.). Eine ursprüngliche Verbindung mit der Weissagung von Cap. 13 (Sp., Erbes, Weyl., Schmidt) ist kaum anzunehmen, die Ueberleitung V. 17 ist allzu künstlich, genaueres siehe am Schluss von Cap. 13. Eher wäre zu überlegen, ob nicht in Cap. 19 11ff. die ursprüngliche Fortsetzung von 12 16ff. gegeben ist (Vlt., auch wohl Gunkel). Auf der andern Seite ist das Capitel selbst kaum in zwei verschiedene Fragmente zu zerreissen. (Weizs., Vlt. 12 1—10, 12—17, Schön 12 1—9, 13—17). Die Inkonzinnität in der Darstellung der Flucht des Weibes hat bereits oben ihre Erklärung gefunden.

Vielmehr betrachtete der Apok. das von ihm vorgefundene Stück Cap. 12 als eine Einleitung zu Cap. 13. Da er in diesem Cap. den Kampf der Gläubigen mit dem Diener des Drachen, dem Tiere, schildern wollte, so gab er in Cap. 12 in bewusst rekapitulierender Weise einen Ueberblick über die

[1]) Darin, dass mit Cap. 12 ein neuer Anfang gegeben ist, stimmen die meisten Kritiker (Grotius, Hammond, Vogel, Vlt., Erb, Weizs., Schön, Sabat., Pfleid.) überein. Das hatten auch schon vorher viele Ausleger gesehen, indem sie mit Cap. 12 ein neues Buch oder eine neue Rekapitulation beginnen lassen (s. o. Abschnitt IV p. 108ff.). Vischer, Sp., Weyl., Schmidt setzen dagegen Cap. 12 in unmittelbare Beziehung zu 11 19.

schändlichen Thaten des Drachen von Jesu Geburt an[1]). Ausserdem aber hatte das Capitel für ihn eine pragmatische Bedeutung für die Komposition des ganzen. In ihm enthüllt sich das grosse selige Geheimnis Gottes, das er seinen Knechten kund gethan hat 10$_7$, und dies Geheimnis lautet: Der Drache ist bereits im Himmel besiegt und geworfen. Seine Herrschaft auf Erden kann daher nur noch eine kurze Zeit dauern. So grimmig er sich auch stellt, er ist bereits gerichtet. Er steht nicht mehr im Himmel und verklagt die Heiligen bei Tag und Nacht. Diese haben den Sieg bereits so gut wie erfochten. In diesen Sätzen V. 10 und 11 kommt also die genuine Stimmung des Apok. zum Ausdruck. den V. 12 hat er bereits wieder einfach übernommen. Der Apok. selbst will nicht trübe und furchtbare, sondern frohe Botschaft bringen. Er weissagt von einem letzten, entsetzlichen Kampf, aber der sieghafte Ausgang desselben ist ihm sicher und nahe.

XII$_{18}$ — XIII.

12$_{18}$. *καὶ ἐστάθην (ἐστάθη)*[2] *ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης.* Ist *ἐστάθη* (Dstd., B. Weiss) zu lesen, so hat der Apok. Cap. 12 und 13 künstlich in einen engeren Zusammenhang zu stellen versucht, indem er das Erscheinen des Tieres in Cap. 13 als durch den Drachen selbst veranlasst andeutet. Nur sieht man noch deutlich das gezwungene dieser Ueberleitung; denn man sollte erwarten, dass nun noch genauer erzählt wird, wie der Drache das Tier wirklich gerufen hat. Das gerade aber muss man erraten. Ist *ἐστάθην* (Sp., Holtzm., Gunkel und fast alle früheren Ausleger, vgl. Dan 8$_2$) zu lesen, so zeigt sich deutlich, dass mit Cap. 13 ein neuer Abschnitt beginnt.

13$_1$. *καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον.* Da 7$_3$ *καὶ τέσσαρα θηρία μεγάλα ἀνέβαινον ἐκ τῆς θαλάσσης.* IV Esra 11$_1$ ecce ascendebat de mari aquila. Das Aufsteigen aus dem Meere steht im Gegensatz zum Aufsteigen des folgenden Tieres vom Lande. Ungelöst bleibt zunächst die Frage, wie sich das Auftauchen des Tieres

[1]) Dass solche Rückblicke in Apokalypsen undenkbar sind (Gunkel), kann wegen Henoch 6ff. nicht so einfach behauptet werden.

[2]) *εσταθη* ℵAC 87. 92 g vg. ɔ a a^1 Tic. (Pr. fehlt); *εσταθην* PQ Rel. p. Das *εσταθη* ist zwar reichlich so gut bezeugt, aber nach dem vorhergehenden konnte leichter aus *εσταθην* in *εσταθη* geändert werden, als umgekehrt.

aus dem Meere mit dem Auftauchen desselben aus dem Abgrund 11 7 17 8 verträgt [1]). Dass das hier gemeinte Tier das römische Imperium ist, das für den Orientalen aus dem Meer aufsteigt, steht bei allen Auslegern fest. Auch Gunkel leugnet hier die politische Beziehung nicht. ἔχων (s. o. S. 185) κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα. Während bei dem Drachen 12 3 die sieben Häupter voranstehen, so sind hier die zehn Hörner vorangestellt. Dort tragen die sieben Häupter Kronen, hier die zehn Hörner. Daraus wird ganz deutlich, dass der Verfasser von Apk 13 zehn Könige und zwar zehn römische Könige zählte (Dstd., Vlt., Gunkel 342). Die Deutung auf ausserrömische Könige ist abzuweisen, ebenso die Beziehung der Hörner auf das Machtgebiet des römischen Reiches (Hltzm.). Es fragt sich dann, wie die zehn Könige zu zählen sind. Jedenfalls hat man mit dem Anfang der römischen Kaiserliste zu beginnen und nicht nach Belieben irgendwo (Harnack) einzusetzen. Dann bleibt es aber zweifelhaft, ob man mit Caesar oder Augustus beginnen soll. Ferner kann die Zählung schwanken, je nachdem man die drei Herrscher des Interregnums mitzählt oder nicht. Im ersteren Falle wäre der zehnte Herrscher Titus (Vespasian) [2]) im letzteren Trajan (oder Nerva). Im ersteren Fall käme man mit dem Capitel in die Zeit der Zerstörung Jerusalems, im letzteren in die Zeit der beginnenden allgemeinen Christenverfolgung. Die sieben Häupter haben in diesem Bilde dagegen keine Bedeutung mehr, sie sind vom Apok. aus der Tradition einfach herübergenommen. Auch der Drache 12 3 hat sieben Häupter und hinter diesem steht die Tradition eines siebenköpfigen Ungeheuers (s. o. zu 12 3). Man braucht daher mit Sp. gar nicht erst zu vermuten, dass die Siebenzahl der Häupter durch Addition der Häupter der vier Tiere Da 7 1ff. entstanden seien. Verfehlt sind deshalb auch die Versuche, die sieben Häupter und zehn Hörner, beide auf eine Reihe römischer Kaiser zu beziehen, etwa so, dass man bei den sieben Häuptern, die drei Zwischenkaiser nicht mitberechnet (Dstd.). Das sind unnötige Künsteleien [3]).

---

[1]) Gunkel 361 behauptet die Identität von θάλασσα und ἄβυσσος, schwerlich im Sinne des Apok.

[2]) Vlt. II rechnete bis Hadrian, indem er das Tier selbst als eilften König mitzählte, Vlt. III zählt 11 Kaiser, rechnet aber die Regenten des Interregnums ein und kommt so bis Domitian.

[3]) Ich habe wohl daran gedacht, die Differenz zwischen 12 3 und 13 1 so auszugleichen, dass ich annahm, der Redaktor habe 12 3 durch die Verteilung der Kronen auf die sieben Häupter die Zeit

καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὄνομα[1]) (ὀνόματα) βλασφημίας. Beachte den Wechsel der Konstruktion von ἐπί (s. B. Weiss). Rätselhaft würde nach dem ebengesagten dieser Zusatz bleiben, wenn ὀνόματα zu lesen wäre. Denn dann würde man vermuten können, dass nach der Meinung des Apok. doch jedes der Häupter seinen bestimmten Namen gehabt hätte, also doch auf eine konkrete Persönlichkeit zu beziehen wäre. Liest man aber ὄνομα so ist an einen und denselben Namen zu denken, der auf sämtlichen Häuptern stand, und zwar auf diesen und nicht auf den Hörnern, weil letzteres ein plastisch schlecht vorstellbares Bild gewesen wäre. Was das aber (nach der Ansicht des Apok.) für ein Name war, hat wahrscheinlich schon Beda richtig gesehen: Reges enim suos Deos appellant tam mortuos et velut in coelum atque inter Deos translatos, quam etiam in terris Augustos, quod est nomen ut volunt Deitatis, (ähnlich Ew., de W., Vlkm., Hltzm.) vgl. Wiedemeister, Der Cäsarenwahnsinn. Hannover 1875. Es ist der mit dem Cäsarenkultus zusammenhängende Name: Σεβαστός, divus Augustus gemeint. Wenn es von dem Tier 17₄ heisst, dass es voll von Lästernamen sei, so scheint das hier vorliegende Bild dort schon missverstanden zu sein, ebenso wie es hier von Abschreibern missverstanden ist.

13₂. καὶ τὸ θηρίον ὃ εἶδον ἦν ὅμοιον παρδάλει καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος[2]). Wie es scheint, liegt hier eine durch die Phantasie geschaffene Kombination der drei ersten Tiergestalten von Da 7 1ff. vor. Gunkel vermutet zwar, dass das hier vorliegende Bild des zusammengesetzten Ungeheuers älter sei, als das von Da 7 1ff. Doch scheint mir das im höchsten Masse unwahrscheinlich[3]). Im Gegenteil, wenn hier dem Tiere mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern ein (!) Löwenmund zugeschrieben wird, so sieht man deutlich, wie

---

der Verfolgung des Weibes (Zerstörung Jerusalems) andeuten wollen, und Cap. 13 1 durch die Zuweisung der Diademe an die 10 Hörner Cap. 13 in eine spätere Zeit verlegen wollen. Doch gebe ich auch diesen Versuch auf.

[1]) *ονομα* ℵCP 1. 28. 37. 79. 80. 1. 95. 161; fu. dem. lips.[4] tol. 𝔭 *a* a^1 Pr.; Rel. *ονοματα*, das Zeugnis für *ονομα* überwiegt. Die Verbesserung von *ονομα* in *ονοματα* ergab sich leichter, als die umgekehrte.

[2]) *λεοντων* ℵ 14. 92. 𝔟 Vict.; offenbar Korrektur.

[3]) Die Parallele, die Gunkel 361 aus Flügel Mani (86) heranzieht, ist doch recht weit hergeholt und recht nichtssagend im Vergleich der engen Verwandtschaft der Stelle mit Daniel.

hier die Vorstellungen in wilder und unplastischer Weise erst kombiniert und also sekundär sind.

καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. Hier wird nun (die Lesart ἐστάθην als richtig vorausgesetzt) erst notdürftig Cap. 13 mit Cap. 12, die Erscheinung des Drachen, mit der des Tieres verbunden. Das römische Weltreich ist ein Diener des Satans, sein Thron ein Satansthron, seine grosse Macht ein Teufelsgeschenk. Jedes Wort ist mit feierlichem Nachdruck gesetzt.

13 3. καὶ μίαν ἐκ[1]) (s. o. S. 194) τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς[2]) ἐσφαγμένην εἰς θάνατον. Mit dieser Bestimmung tritt nun das Tier oder wenigstens eines seiner Häupter in einen bedeutsamen und wohl zu beachtenden Gegensatz zum Lamm, 5 6. Es ist demgemäss auch das ὡς ἐσφαγμένην genau so zu verstehen wie dort, wo das Lamm »gleichsam getötet« genannt wird. Beide Male muss sich der Ausdruck demgemäss auf einen wirklichen gewaltsamen Tod beziehen. Aber wie das Lamm in Wirklichkeit nicht tot ist, sondern in himmlischer Herrlichkeit weiter lebt, so muss es auch mit dem Tode des Tieres eine besondre Bewandtnis haben. Merkwürdig ist es nun aber, dass während vorher die Hörner des Tieres auf 17, 7 römische Kaiser gedeutet wurden, hier eines seiner Häupter als eine konkrete Persönlichkeit aufgefasst wird. Das lässt darauf schliessen, dass Cap. 13 eine ältere Konzeption zu Grunde liegt, in der die sieben Häupter des Tieres auf sieben Könige gedeutet wurden. καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. Hier löst sich das Rätsel, weshalb das Haupt ὡς ἐσφαγμένη genannt wurde. Die Todeswunde des Hauptes wurde nämlich in irgend einer wunderbaren Weise wieder geheilt. Das vorliegende Symbol kann nun eigentlich nur auf zwei der römischen Caesaren gedeutet werden, auf Caesar oder auf Nero, denn nur diese können als durch Schwertesschlag (πληγή, vgl. V. 14) hingemordet bezeichnet werden. Für Caesar haben sich noch neuerdings wieder Bruston, Gunkel 355[3]) ausgesprochen. Aber bei dieser Annahme erklärt sich das „ὡς" ἐσφαγμένη nicht. Daher ist an der Auslegung der grossen Mehrzahl der Ausleger[4]) festzuhalten und

---

[1]) > εκ Q 1. 36. 80. 161 p α (Studien 27).

[2]) ως ℵACP 1. 2. 4. 13. 7. 8. 9. 28. 9. 36? 8. 79. 80. 1. 95. 121; ωσει Q Rel.

[3]) G. retrovertiert ins Hebräische ואחד מראשיה, was auch das erste seiner Häupter bedeuten kann.

[4]) Von den Alten hat diese Auslegung noch Victorin, dann wird

die Beziehung auf Nero hier anzuerkennen. Und zwar muss dann die Weissagung, dass der Todesschlag wieder geheilt wurde, notwendig auf die Volkserwartung vom Nero redivivus bezogen werden. Genaueres über die Nerosage wird zu Cap. 17 beigebracht werden (s. dort auch die Auseinandersetzung mit Zahn). Hier sei nur vorläufig erwähnt, dass die Sage vom wiederkehrenden Nero in drei Gestalten vorliegt: 1) sofort nach dem Tode Neros entstand das Gerücht, dass er nicht gestorben sei, sondern sich nur verborgen halte. 2) Bis zu Domitians Zeiten lässt sich der Glaube nachweisen, dass Nero sich bei den Parthern verborgen halte und mit diesen im Bunde wiederkehren werde. 3) Danach um die Wende des Jahrhunderts entsteht die Sage, dass Nero gestorben sei, aber aus der Unterwelt wiederkehren werde (genaueres s. u.). Nun liegt hier die Sage offenbar schon in der dritten Gestalt vor. Nur darauf kann das Symbol von der Heilung der Todeswunde gedeutet werden. Nur so wird das eine Haupt zu einem vollständigen Antitypus des *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον*. So rückt die Abfassungszeit des Capitels, so wie es vorliegt, in eine ziemlich späte Zeit, in welche auch schon die eventuelle Deutung der zehn Hörner auf die Reihe der römischen Kaiser bis Trajan deutete. Zum Bilde des römischen Imperiums mit seinen zehn Caesaren gehört für den Apok. also auch der Zug, dass einer von den Caesaren hingemordet, aber wunderbar wieder zum Leben erwacht ist. Man sieht zugleich deutlich, dass der Apok. hier weissagt; erst in der Zukunft wird eintreffen, dass das eine Haupt zum neuen Leben erwacht, dann wenn die furchtbare Herrschaft des Nero redivivus auf Erden beginnen wird.

καὶ ἐθαυμάσθη[1]) *ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω* (Act 5₃₇ 20₃₀) *τοῦ θηρίου*. Apk 17₆f. s. Gunkel 358 nimmt an der Konstruktion *θαυμάζειν ὀπίσω* Anstoss, retrovertiert: ותתמה מאחרי החיה, und konjiciert מאחריה, die ganze Welt entsetzte sich über das schliessliche Geschick des Tieres (nämlich darüber,

---

sie bei den Protestanten durch Bibliander und Bullinger (teilweise), bei den Katholiken durch Juan Mariana wieder aufgenommen, von den neueren Gelehrten vertreten durch Eichhorn, Corrodi, Ew., Lücke, de W., Bleek, Vlkm., Hilgf., Renan, Hltzm., Vlt. u. a., auch von Erbes, Spitta, Schmidt, die dann durch Streichungen diese Beziehungen beseitigen. Dstd. sträubt sich gegen diese Deutung und bezieht geistvoll die Todeswunde des römischen Reiches auf die Zeit des Interregnums, Weyl. 107 ganz verfehlt auf die Niederlage des Cestius Gallus im jüdischen Kriege.

[1]) *ἐθαυμασθη* A. Cs. (C *ἐθαυμαστωθη*), demgemäss liest Cs. *ἐθαυμασθη ἐν ολη τη γη* (s. o. S. 188), Rel. *ἐθαυμασεν*.

dass es am Leben blieb). Die staunende Bewunderung der ganzen Erde bezieht sich vor allem auf die wunderbare Wiederkunft des Nero redivivus, dann auch auf die *μεγάλη ἐξουσία* des Tieres. Auch hier tritt der Zukunftscharakter der Weissagung deutlich hervor. 13 4. *καὶ προσεκύνησαν* (s. o. S. 190) *τῷ δράκοντι, ὅτι* [1]) *ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ.* Vom Drachen stammt überhaupt die Macht des römischen Reiches. Insbesondre aber wird der Drache wohl hier als der, welcher den Nero redivivus sendet, der die Todeswunde des Hauptes geheilt und die Macht des Tieres wiederhergestellt hat, gedacht. *καὶ προσεκύνησαν τὸ θηρίον* [2]) *λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ.* Exod. 15 11 *τίς ὅμοιός σοι ἐν θεοῖς, κύριε, τις ὅμοιός σοι.* Es liegt wohl eine absichtliche Nachahmung jenes an Gott gerichteten Lobgesanges vor. Der Apok. weissagt von der Zukunft, aber was sich in der Zukunft vollenden wird, vollzieht sich schon in der Gegenwart. Caesarenanbetung ist schon jetzt die Signatur der ihn umgebenden Welt, und der Kampf des Christentums mit dem römischen Reich ist ein Kampf um die Caesarenanbetung. *καὶ* [3]) *τίς δύναται* [4]) *πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ.* Jes 40 25 44 7 46 5 Ps 34 10 112 5 Micha 7 18. Das Wort schildert die Machtstellung des römischen Reiches im Weltenrund.

13 5. *καὶ ἐδόθη αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίαν* [5]). Da 7 8 *στόμα λαλοῦν μεγάλα*; 7 20. 25 *καὶ λόγους πρὸς τὸν ὕψιστον λαλῆσαι.* Der Zug erklärt sich zunächst völlig aus der Parallele im Daniel. Die Schilderung geht auf den Caesarenwahnsinn der Gegenwart, wie auf seine furchtbare Steigerung in der Zukunft. *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι* [6]) *μῆνας τεσσαράκοντα δύο.* Da 7 25 12 7 u. ö., ferner Apk 11 2. 3 12 6. Zu dem *ποιῆσαι* (es so zu treiben) vgl. Da 11 28 *καὶ ἡ καρδία*

---

[1]) c. ℵACP 12. 34. 5. 6. 46. 79. 80. 1. 7? 121. 61 am. fu. dem. lips.[5] 𝔠 α^1 Ir.[i]. Pr.; *ος εδωκεν* g cle. tol. lips.[4. 6] α; *τω δεδωκοτι* Q Rel.

[2]) *το θηριον* nur A 79, Rel. *τω θηριω*; doch entspricht der Accus. dem Sprachgebrauch der Apk.

[3]) c. ℵACPQ 1. 10. 2? 4. 7. 28. 34? 5? 6. 7. 8. 42. 79. 80. 1. 7. 91. 2. 5. 6. 9. 121. 61 g vg. 𝔭 𝔠 α? α^1 Pr. Tic.; Rel. >.

[4]) ℵACP 1. 17? 28. 34? 5. 6. 8. 49. 79. 81. 7. 95. 7. 121. 61, g vg. Pr.; *δυνατος* Q Rel.

[5]) *βλασφημιας* ℵC 16. 8. 27. 38. 51. 94. 5. cle. dem. lipss. tol. 𝔠 α^1 (am. fu.); *βλασφημα* A 12. 28. 34. 5? 47. 79. 80. 7. 121. 61. sind Korrekturen nach dem vorhergehenden *μεγάλα*. Das richtige haben PQ Rel. α Ir. i. Dionys. (bei Euseb.). (Pr. >).

[6]) ℵ (α^1) *ποιησει ο θελει;* Q Rel. (14. 92 𝔭) *πολεμον ποιησαι* sind Glossen, das richtige haben ACP 1. 12? 8. 36. 79. 80. 1. 95. 161 g vg. 𝔠; α Dion. Ir. i. > *ποιησαι.*

αὐτοῦ ἐπὶ διαθήκην ἁγίαν καὶ ποιήσει (vgl. 8 24 11 7. 17. 30. 36). Der Satz wird von Sp. als störende Glosse gestrichen. Die Schreckensherrschaft des Nero redivivus dauert die gewöhnliche apokalyptische Zeit von 3½ Jahren.

13 6. καὶ ἤνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς βλασφημίαν[1]) (βλασφημίας) πρὸς τὸν θεὸν, βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ καὶ[2]) τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας. Die Stelle ist ein schwacher Nachhall von Da 8 10: »Auch gegen das Heer des Himmels erhob es (das kleine Horn) sich und stürzte etliche von dem Heere des Himmels und von den Sternen zu Boden und trat sie mit Füssen. Sogar gegen den Fürsten des Heeres erhob es sich.« Die alte Sage von dem Ansturm des Drachenungeheuers gegen den Himmel, die bei Daniel noch deutlich erkennbar ist, ist hier allerdings fast gänzlich unkenntlich geworden. Die Stelle aber muss demgemäss auch aus Daniel erklärt werden: das Zelt Gottes ist der Himmel, die im Himmel Zeltenden sind die Engel, das Himmelsheer. Bestimmte historische Beziehungen, etwa auf den Tempel von Jerusalem[3]), dürfen hier kaum gesucht werden. In uralten Bildern wird hier das gottesschänderische und himmelstürmende Wesen des römischen Caesarentums geschildert.

13 7. καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς[4]). Da 7 21 ἐθεώρουν καὶ τὸ κέρας ἐκεῖνο ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ ἴσχυσεν πρὸς αὐτούς. Die grimmige Verfolgung, die in der Endzeit unter Nero redivivus sich gegen die Christen erheben wird, wird in Anlehnung an Daniel unter dem Bilde eines Krieges mit den Heiligen geschildert. Auf die Zerstörung Jerusalems darf hier sicher nicht gedeutet werden, denn wenn der Apok. diese vor Augen gehabt hätte, so hätte er sie wohl deutlicher geschildert. Ebensowenig darf man an die erste Christenverfolgung unter Nero denken. Denn der hier geschilderte Kampf er-

[1]) βλασφημιας ℵAC 1. 18. 34. 5. 6? 87. 95. 161 cle. fu. dem. tol. lips., βλασφημιαν PQ Rel. ɔ α Pr.? Tic. Ir. i.

[2]) PQℵc 1. 19. 28. 34. 5. 7. 8. 47. 51. 80. 1. 7. 93. 161 g vg. p ɔ cod. α Ir i. Tic., > και ℵAC Rel. ɔ α[1]. Die Auslassung des και entstand dadurch, dass man die σκηνοῦντας falsch als Apposition zu σκηνη fasste. Pr. liest eius qui in caelo habitat: αὐτοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντος.

[3]) Wenn Sp. die Beziehung zu Da 8 10 durchschaut hätte, würde er nicht τοὺς ἐν αὐτῷ σκηνοῦντας streichen.

[4]) Den ganzen Satz lassen ACP 1. 12. 4. 81. 92. 161; α Zoh. Ir. i. aus. Sp.'s Vorschlag, den Vers zu streichen, hängt mit seiner Gesamtauffassung des Capitels zusammen.

streckt sich über die ganze Welt; vgl. noch Bar 67 sed surget rex Babylonis qui destruxit nunc Sionem et gloriabitur super populo et loquetur magna in corde suo coram Altissimo. *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν*[1] *καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος* Da 5 19 7 23. Die breite und nachlässige Darstellung in diesen Versen ist auffallend. Die Erwähnung der grossen Macht des Tieres hat der Apok. hier hinzugefügt, damit die Gefährlichkeit der Verfolgung deutlicher hervortrete.

13 8. *καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν*[2] (constructio ad sensum s. o. S. 185) *πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς* (s. o. S. 205). Während nun die Gläubigen im Kampfe ausharren, huldigt die ganze weite Welt dem Caesarenkultus. Mit dem Tempus Futurum fällt der Apok. eigentlich aus der Rolle, da er ja eine Vision schildern und nicht weissagen will[3]. *οὗ (ὧν) οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα (τὰ ὀνόματα) αὐτοῦ (αὐτῶν)*[4] (s. o. S. 184) *ἐν τῷ βιβλίῳ*[5] *τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Der wohl aufzunehmende Singular des Relativpronomens erklärt sich, wenn man hinter *κατοικοῦντες* etwa ein *ἕκαστος* ergänzt. Zur Vorstellung vom Buch des Lebens vgl. die Ausführungen zu 3 5. Wenn irgendwo so ist übrigens hier *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* als Glosse zu streichen. (Vischer, Sp., Weyl., Schön, Sabat., Pfleid. u. a.; Vlt. streicht den ganzen Vers.) Sie stammt aber nicht vom Apok. letzter Hand, sondern ist von einem Abschreiber herzlich ungeschickt eingefügt. Wenn die Worte beibehalten werden, so ist *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* natürlich trotzdem auf *γέγραπται* zu beziehen. Die Gläubigen sind vom Anbeginn der Welt in das Buch des Lebens eingetragen (Praedestinationsgedanke).

13 9. *εἴ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω.* 13 10. *εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν [ἀπάγει], εἰς αἰχμαλωσίαν*[6] *ὑπάγει.*

---

[1]) > *και λαον* 1. 10. 7. 36. 7. 49. 80. 1. 91. 6 𝔭 *a* (Tic.).

[2]) *αυτω* ℵ 𝔭.

[3]) cle. lips.[4. 6.] Ir.[i]. Pr. adoraverunt.

[4]) *ου ου το ονομα αυτου* (A)C Ir.[i]. Pr.; *ων ου τα ονοματα αυτων* ℵ 95. *a; ων ου τα ονοματα* ℵ[c]P 1. 28. 79. 80. g vg *a*[1], *ων ου το ονομα* Q Rel. 𝔭 Tic. (*ουτε* Q 2. 8. 13. 6. 29. 30. 40. 50. 1. 90. 3. 7. 8); *ων ου το ονομα αυτων* 𝔡. — Da AC durch Ir.[i]. Pr. gestützt werden, so ist die Lesart zu acceptieren. Die Veränderungen von *ου* in *ων*, *ονομα* in *ονοματα* sind Korrekturen.

[5]) *τη βιβλω* ℵ 121 comm.

[6]) *ει τις εις αιχμαλωσιαν απαγει εις αιχμ. υπαγει* lesen nur 33. (34.) 35? 87. (*επαγει*), aber auch g 𝔡 *a*[1] cle. dem. lips.[4. 5. 6.] tol. Ir.[i]. Pr., nur *ει τις εις αιχμαλωσιαν υπαγει* (Ausfall per Homoiotel).

Jer 17 2 ὅσοι εἰς θάνατον, εἰς θάνατον, καὶ ὅσοι εἰς μάχαιραν, εἰς μάχαιραν, καὶ ὅσοι εἰς λιμὸν, εἰς λιμὸν, καὶ ὅσοι εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν, — ist nicht als Parallele, auch nicht zur Beurteilung des Textes heranzuziehen, da in den beiden Stellen ein völlig verschiedener Gedanke vorliegt. Nur die oben acceptierte Lesart entspricht dem Zusammenhang (vgl. das folgende). Die von A am. fu. vertretene Variante ergäbe den Sinn: wenn einer in die Gefangenschaft (sc. geht), so soll er ruhig hingehen, sein Schicksal über sich ergehen lassen. Aber das meint der Apok. nicht. εἴ τις ἐν μαχαίρᾳ[1]) ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρᾳ[2]) ἀποκτανθῆναι vgl. Mt 26 52 πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. Der Sinn des Warnspruches ist klar. Die Christen sollen sich nicht bewaffnet gegen die kaiserliche Macht zur Wehr setzen. Es fragt sich allerdings, ob die hin und her im römischen Reich zerstreuten Christen hieran überhaupt denken konnten. Aber es lässt sich doch immerhin denken, dass in den zahlreichen Christengemeinden Kleinasiens bei der unruhigen und gährenden Art der Bevölkerung und dem Hass der Orientalen gegen die Römerherrschaft hier und da solche wahnwitzigen Gedanken an bewaffneten Widerstand gehegt wären. Dem tritt der Apok. entgegen. Unglücklich ist der Gedanke von Vlkm.: die vorliegende Ermahnung sei an Nero gerichtet. ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Hier muss die Geduld und Treue der Gläubigen sich zeigen, oder so verhälts sich mit der Geduld der Gläubigen.

13 11. καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς. Nach 16 13 19 20 20 10 hat der Apok. letzter Hand jedenfalls in dem Tier den Pseudopropheten gesehen. Was aber denkt sich der Apok. bei dem Pseudopropheten? Es sind alle Ratereien auf einzelne Personen (zuletzt noch wieder auf Simon Magus — Sp., Erbes; auf Alexander von Abonoteichos, Herodes Atticus — Vlt. I, II; s. die Musterkarte bei Gunkel 348) bestimmt abzulehnen, und es ist die Frage im Zusammenhang mit der richtigen Erklärung von 13 1—10 zu stellen, von welcher Seite das römische Caesarentum in seinem Kampf

---

ℵCPQ 1. 6? (14.) 28. (32.) 8. (47.) 79. 80. 1. (92.) 5. (die meisten übrigen Minuskeln *ει τις εχει αιχμαλωσιαν υπαγει*); *ει τις εις αιχμαλωσιαν, εις αιχμαλωσιαν υπαγει* A am. fu. (vielleicht Konformation nach Jer 17 2).

[1]) *μαχαιρῃ* AC (s. o. S. 187).

[2]) Von *μαχαιρα* bis *μαχαιρα* lasen hinüber 2. 6. 8. 14. 29. 30. 1. 2. 8. 47. al.[10].

mit den Gläubigen um den Caesarenkultus besonders unterstützt wurden. Dann bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder hat man in dem zweiten Tier das römische Präfektentum zu sehen (Mommsen), aber dagegen spricht die Bezeichnung und Schilderung des zweiten Tieres als des Pseudopropheten, oder man hat an das heidnische Priestertum (Vict., Andr., Hammond, Grot., Eichh., Ew., de W., Dstd., Hilgf.) oder besser und bestimmter noch an die specielle Kaiserpriesterschaft in den Provinzen (vgl. Hltzm., Pfleid.) zu denken, die in Kleinasien ihren Hauptsitz hatte und ein Heerd heidnischen Fanatismus war. Diese Priesterschaft konnte dann der Apok. sehr wohl als den falschen Propheten bezeichnen. Doch bei dieser Erklärung haben wir freilich wieder einmal nur eruiert, was der Apok. mit seinem Bilde sagen wollte. Aber dies Bild selbst ist noch lange nicht erklärt. Ja schon die grossen Schwierigkeiten, die alle Exegeten bei der Erklärung von 13 11ff. empfunden haben, und das Schwanken der Erklärungen weist darauf hin, dass der Apok. hier älteres Material benutzt hat. Wenn der Pseudoprophet vom Lande aufsteigt, so mag der Apok. dabei an das Festland Kleinasiens gedacht haben, ursprünglich war die Heimat des Pseudopropheten doch wahrscheinlich Palaestina. *καὶ εἶχεν κέρατα δύο*[1]) *ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων.* Die zwei Hörner haben weiter keine Bedeutung, als dass sie die Lammähnlichkeit des Tieres hervorheben sollen. Wie Mtt 7 15 ist die äussere Lammesgestalt als Symbolum des falschen Prophetentums gewählt. Einige Schwierigkeiten bereitet das folgende: und er redete wie ein Drache. Es muss in diesem Vergleich doch an ein besonders listiges und schlaues Reden, vielleicht mit Erinnerung an Gen 3 13 gedacht sein. Aber ist Schlauheit sonst das Charakteristikum des Drachen? Gunkel findet die Schwierigkeiten unüberwindlich, er retrovertiert ותאמר und konjiziert dann ויהאר. Aber wenn das Tier wie ein Drache aussah, was soll dann die Bemerkung, dass es zwei Hörner wie ein Lamm gehabt habe? — Der Apok. mag bei »dem Reden wie ein Drache« an die verführerischen Reden gedacht haben, mit denen man die Christen im Verhör zu verführen suchte, dem Kaiser zu opfern.

13 12. *καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ*[2]) *ἐνώπιον αὐτοῦ.* Es übt die Macht des ersten

[1]) > 2. 6. 8. 13. 29. 31. 2. al.[15] Hipp.(?).

[2]) *εποιει* 38. 81? vg. p o a a^1 Ir. ^{1}. Pr. Hipp. II, scheint eine alte absichtliche Korrektur zu sein (s. o. S. 197).

Tieres vor seinem Angesicht aus, es bringt die dem ersten Tier gegebene ἐξουσία zum Vollzug und zur Verwirklichung. Das gilt dem in den Provinzen zur höchsten Blüte und Ausbreitung gelangten Priestertum des Kaiserkultus. καὶ ποιεῖ[1] τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας[2] ἐν bei κατοικεῖν kommt nur hier vor, sonst immer ἐπὶ c. Gen. (17 2 Accus.). ἵνα προσκυνήσουσιν[3] (s. o. S. 199) τὸ θηρίον πρῶτον οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ[4]. Deutlich liegt hier wieder eine Zukunftsweissagung vor. Das zweite Tier verleitet die Erdbewohner zur Anbetung des Nero redivivus. Man beachte, dass hier von der Todeswunde des Tieres die Rede ist und nicht mehr von der des einen Hauptes des Tieres. Mehr und mehr werden im Lauf der Weissagung das eine Haupt mit der Todeswunde und das Tier selbst, Nero redivivus und das römische Imperium mit einander identificiert. In Nero redivivus konzentriert sich eben für den Apok. die ganze Macht und Scheusslichkeit des römischen Imperiums. Uebrigens entlehnt der Apok. die Farben, mit denen er die Zukunft ausmalt, natürlich der Gegenwart. Jene Wirksamkeit, in der es zur Anbetung des ersten Tieres verführt, übt das zweite Tier schon jetzt aus.

13 13. καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα[5] ἵνα καὶ (Joh 15 13 I Joh 1 3 3 1 B. Weiss) πῦρ ποιῇ καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ[6] εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων. Die Bedeutung des ἵνα kommt hier der des ὥστε nahe, es ist daher merkwürdig, dass hier kein Indicativ folgt. Die unregelmässige Wortstellung ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ ist beabsichtigt (zum Zweck der Betonung des πῦρ). Zur Erklärung der Stelle ist zu beachten, dass auch hier etwas zukünftiges geweissagt (vgl. Cap. 11 die Wunder der beiden Zeugen) wird. Dabei mag der Verfasser wohl bestimmte Züge der Magie und des Gaukelwesens heidnischen Priestertums vor Augen gehabt haben. Immerhin reichen diese Erwägungen noch nicht zur

[1]) c. ℵACP 1. 16. 8. 28. 36. 40. 7. 79. 80. 1. 95. fu. tol. Tic.; εποιει Q Rel. 𝔓 ↄ α a^1 am. dem. lipss. Hipp. (s. o.).

[2]) κατοικουντας εν αυτη c. 14. 92. g vg. Ir. i. (Pr.): Die verschränkte Wortstellung ist in der Apk sehr ungebräuchlich.

[3]) c. AC 7. 14. 30. 6. 81. 98; Rel. . . . ωσιν; προσκυνιν ℵ.

[4]) > P 14. 92.

[5]) εποιει 31 g vg. Pr. Hipp. II.

[6]) c. ℵ(P) 1. 81. (95) ↄ Tic., Hipp. II. (P 95 ποιει; εκ του ουρανου καταβαινειν AC 34. 5. 8. 121. 61 Ir. i. Pr., Hipp. I. (gegen die in der Apk gebräuchliche Wortstellung); και πυρ ινα εκ του ουρανου καταβαινει (η) Q Rel. 𝔓.

völligen Erklärung aus. Wir werden vermuten, dass hier eine ältere konkrete Tradition verarbeitet ist. 13 14. καὶ πλανᾷ[1]) τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα über den Gebrauch von διά c. Accus. in der Apk s. o. S. 196; διά c. Accus. steht hier für den Dat. instrumentalis. ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, ὃς[2]) (s. o. S. 185) ἔχει[3]) τὴν[4]) πληγὴν τῆς μαχαίρας[5]) καὶ ἔζησεν[6]). Deutlich wird die Einführung der göttlichen Verehrung des Nero redivivus geschildert. Man beachte, wie auch hier wieder das eine Haupt des Tieres mit dem Tiere selbst identificiert wird. ἔζησεν führt Gunkel 253 4 auf ויחי zurück (Jes 38 21 u. ö.), es ist aber auch gut griechisch. 13 15. καὶ ἐδόθη αὐτῷ[7]) δοῦναι πνεῦμα[8]) τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου[9]). Dieser Zug mag ebenfalls den Priestergaukeleien damaliger Zeit entnommen sein. Ueber redende Götterbilder vgl. Grotius, Ewald II. Von Simon Magus heisst es Recogn. III 47: ego statuas moveri feci et animavi exanima. Auf die Wunderzeichen des Apollonius von Tyana verweisen Arethas, Oecumenius; Havet (I 342), auf die der Aegypter Helicon und Apelles von Askalon (am Hofe Caligulas) Erbes 25. καὶ ποιήσῃ[10]), ἵνα[11]) ὅσοι ἐὰν[12]) προσκυνήσωσιν[13]) τὴν εἰκόνα[14]) τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν vgl. Da 3 5. 7. 15. Von dort her mag

---

[1]) + τους εμους 2. 6. 8. 29. 30. 1. 2. 49. al.[23].

[2]) c. ACPQ 28. 33? 4. 5. 6. 79. 81. 7. 92. 161; ℵ Rel. o.

[3]) c. ℵACP 1. 14. 34. 5. 6. 8. 81. 95. 121 g vg. Pr. Hipp.; ειχεν Q Rel. ɔ. Der Korrektor wählt das genauere Tempus.

[4]) > την (ℵ) Q 2. 6. 8. 13. 4. 26. 7. 9. 30. 1. 2. 40. 1. 2. 8. 50. 1. 90. 3. 4. 7. 8.

[5]) μαχαιρης ℵAC.

[6]) τ. μαχ. κ. ἐζ. ℵACP 1. 10. 7. 8. 28. 30. 4. 5. 6. 7. 8. 49. 87. 91. 5. 6 g vg. ɔ ᵖ ɔ α a^1. Hipp. Pr.; και εζ. απο. τ. μαχ. Q Rel.

[7]) αυτη ACP (?).

[8]) c. ℵAP 1. 14. 7. 28. 34. 6. 80. 1. 95. 161 g vg. ᵖ ɔ α a^1. Pr., Hipp.; πνευμα δουναι Q Rel. Hipp. II. (eine in der Apk ungebräuchliche Wortstellung).

[9]) ινα και — θηριου > C 14. 6. 28. 31. 79 ᵖ ɔ (Homoiotel.)

[10]) ποιησει ℵ 14. 36. 42. 79. 81. 92. 5. 121.

[11]) ινα lesen an diesem Ort AP 7. 11 (?) 26. 47? 80. 95 g cle. fu. dem. tol. lips., Pr., Hipp. II., vor αποκτανθωσιν 1. 37. 49. 91. 6, die übrigen lassen es ganz fort (auch Ir.^{i}; Hipp. I liest ινα an beiden Stellen).

[12]) αν ℵ 1. 34. 5. 6. 40. 1. 2. 56. 80. 1.

[13]) ουσιν ℵ 7. 14. 31. 6? 42? 81, s. o. S. 199.

[14]) c. A 1. 7? 41. 2? 51? 80. 161; Rel. τη εικονι, s. o. S. 190.

überhaupt die ganze Schilderung beeinflusst sein. Zur Sache vergleiche man noch Plinius Epist. Lib. X 60. Tacit. Ann. XV 44. Auf Verweigerung des Cäsarenkultus stand die Todesstrafe.

13 16. *καὶ ποιεῖ πάντας τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους* eine in der Apk gebräuchliche Art der Aufzählung (s. o. S. 205). *ἵνα δῶσιν*[1] (*δώσουσιν*) *αὐτοῖς χάραγμα*[2] *ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον*[3] *αὐτῶν* (s. o. S. 193). Zu dem Zeichen des Tieres vgl. 14 9. 11 16 2. 19 20. Das vergebliche Umherraten der Exegeten beweist, dass hier wieder ein Zug einer verschollenen älteren Tradition entlehnt ist, der in das vorliegende Bild und seine Deutung nicht mehr hineinpasst. Grot., Ebr., Dstd. denken ganz allgemein an die weit verbreitete Sitte, dass man Sklaven und Soldaten stigmatisierte. Noch besser könnte man hier die religiöse Sitte zum Vergleich herannziehen, dass die Anhänger eines Gottes sich mit seinem Namen, als einer schützenden Zauberformel zu stigmatisieren pflegten (Deissmann, Bibelstudien 262ff.). Denn als ein Zeichen göttlicher Verehrung dem Nero redivivus gegenüber ist dieser Vorgang wohl gedacht. Andre Ausleger denken mit Bezugnahme auf das folgende an die römische Münze mit Bild und Inschrift des Kaisers (Sp., Erbes, Mommsen V 525). Aber diese Erklärung deckt sich doch nicht mit dem Bild des Schreibens des *χάραγμα* auf Hand und Stirn. Was mit dem *χάραγμα* des Tieres gemeint ist, findet weiter unten seine Erklärung. [*καὶ*][4] *ἵνα μή τις δύναται*[5] *ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι* 1Mak 13 49 *ἐκωλύοντο . . . καὶ ἀγοράζειν καὶ πωλεῖν. εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*[6]. Nach den unten angegebenen Varianten scheint es mir, als ob man mit einer gewissen Wahrschein-

---

[1]) *δωσιν* ℵACPQ 6? 10. 2. 3? 4. 35. 6. 7. 8. 49. 51. 80. 1. 7. 91? 2. 6. 121, *δωσουσιν* 4. 18. 29. 31. 40. 46? 78. 94, Rel. *δωσωσιν; δωσουσιν* würde dem Sprachgebrauch der Apk. eher entsprechen.

[2]) c. ℵACP 1? 17. 28. 34. 5. 6. 8. 47. 79. 80. 1. 7. 95. 7. 8. 121. 61 g. vg. ɔ Hipp, Ir., Pr.; Q Rel. *χαραγματα.*

[3]) *των μετωπων* Q 1. 10. 7. 28. 34. 5. 6. 7. 49. 80. 1. 91. 6. 7. 161 (C *του μετωπου*).

[4]) > ℵC 6. 28. 32. 79. 80. 96 tol. p ɔ Ir. Tic., Pr., Hipp. II.

[5]) Ueber die Variante *δυναται* — *δυνηται* s. Studien 31, oben S. 200.

[6]) ℵ 36. 38 *το χαραγμα του θηριου η το ονομα αυτου,* cle. lips.[4. 6] Tic. nomen aut notam bestiae.

lichkeit in dem überladenen Ausdruck τὸ ὄνομα streichen und als Glosse zu τὸ χάραγμα auffassen könnte. Dann wäre zu übersetzen: wer nicht das Zeichen des Tieres oder die Zahl seines Namens hat. Dann erhöbe sich die Frage, ob der Apok. mit dem Zeichen des Tieres und mit der Zahl seines Namens ein und dasselbe gemeint habe, eine Frage, die erst weiter unten beantwortet werden kann. Wenn der gewöhnliche Text beibehalten wird, so ist klar, dass dann für den Apok. Zeichen des Tieres, Name und Zahl seines Namens[1]) ein und dasselbe sind. Wer nun das Zeichen oder den Namen des Tieres nicht hat, der soll nicht kaufen und verkaufen können. Wiederum ein rätselhafter Zug, der aus dem Zusammenhang selbst seine Erklärung nicht empfängt. Was soll gekauft und verkauft werden, und was soll in den Zeiten der letzten Not diese Rücksichtnahme auf den Handel? Dieser Zug legt allerdings die Deutung des Zeichens des Tieres auf Bild und Inschrift der römischen Kaisermünze nahe. Aber diese Deutung wurde schon oben abgewiesen. Wahrscheinlich haben wir hier wieder aus einer älteren Tradition herübergenommenes, nur halb umgedeutetes apokalyptisches Material.

13 18. ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. Hier ist Weisheit von Nöten, zu gebrauchen. Ueber diese apokalyptische Formel, durch welche die Auflösung eines Geheimnisses eingeleitet wird, s. o. die Einleitung S. 8, die Bemerkungen zu 1 20, Bousset Antichrist S. 19. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου. Der Apok. spricht ganz bestimmt die Meinung aus, dass der Name sich von dem der Verstand hat errechnen lässt (besser wissen es Irenaeus V 30, Luthardt, Hofm., Zahn.) ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. Es sind zwei Auffassungen dieser Stelle möglich. Mit Bezug auf 21 17 μέτρον ἀνθρώπου ὅ ἐστιν ἀγγέλου, kann man erklären: es ist eine Zahl, wie Menschen sie brauchen, eine gebräuchliche Zahl, die sich nach den gewöhnlichen Zahlenwerten berechnen lässt. Dstd., Gebh. 235. Hltzm., Weyl., Gunkel. Oder der Satz soll bedeuten: dass die Zahl des Tieres die Zahl eines Menschen ist. Zu Gunsten der ersteren Auffassung könnte man anführen, dass man im letzteren Fall τινος oder ἑνὸς ἀνθρώπου erwarten sollte. Den vorhergehenden Satz begründete der Satz (s. das γάρ) auch in letzterem Fall

[1]) Schwerlich macht der Apok., die Lesart als richtig vorausgesetzt, noch einen Unterschied zwischen Namen des Tieres und Zahl seines Namen. Das ἤ ist hier nicht ausschliessend, sondern erklärend.

(gegen Dstd.). Errechnen lässt sich die Zahl, denn es ist der Name eines bekannten Menschen. καὶ[1]) ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ[2]) χξς′[3]). Bleibt man bei der weitaus überwiegend bezeugten Lesart 666 stehen, so erheben sich sofort zwei principielle Fragen, bei deren Beantwortung die Meinung der Ausleger sich teilt[4]): 1) Ob man bei der Lösung der Zahl wirklich auf einen einzelnen Menschen berechnen soll, oder auf irgend einen Sammelnamen resp. Abstraktum, 2) ob das Zahlenrätsel mit hebräischen oder griechischen Buchstaben aufzulösen sei. Die erstere Frage musste schon oben unentschieden bleiben, aber auch die zweite wird man[5]) kaum a priori lösen dürfen; soviel auch hin und wieder darüber gestritten ist.

Es ist aber auch überflüssig darüber zu streiten, da seit mehr als einem halben Jahrhundert (s. o. Einleitung 124) die Lösung des apokalyptischen Rätsels gefunden ist[6]). Diese Lösung ist: נרון קסר (נ = 50, ר = 200, ו = 6, ן = 50, ק = 100, ס = 60, ר = 200, Summa 666). Eingewandt kann gegen diese Auslegung nur die defektive Schreibweise von קסר werden. Aber bei Buxtorf Lex. Rabbin. findet sich neben קיסרים auch קסרים, und Ewald hält die Form קסר für aramäisch. Im jerusalemischen und babylonischen Talmud findet sich allerdings nur קיסר (Sp. 388). Gewählt wurde die defektive Schreibweise wohl der Zahl 666 wegen (888 ist die Zahl Jesu (Ἰησοῦς) Sibyll. I 326—330). Wenn Vlt. gegen die Deutung den Einwand erhebt, dass zur Zeit des Apok. der Name Nero schon lange nicht mehr gefährlich war und demgemäss auch nicht verborgen zu werden brauchte, so gilt dagegen, dass überhaupt nichts weiter als die Freude am Mysterium der Grund solcher Zahlenspielereien war, nicht etwa das Bestreben, sich vor etwaigen Gefahren sicher zu stellen. Da auf der andern Seite nun aber in dem Capitel selbst sich an drei Stellen eine deutliche Anspielung auf Nero

---

[1]) > και 6. 7. 8. 14. 29. 21. 8. 87. 92. 7. 8 al. [15.] Tic.

[2]) + εστιν CP 1. 10. 8. 28. 37. 8. 47. 78. 80. 1. 91. 5. 6. 161 am. fu. lipss. ᵭ Tic., Hipp.

[3]) χις′ C 11 Tic. (quidam bei Irenaeus).

[4]) Litteratur s. bei Wolf curae philologicae, Heinrichs Excurs IV. De antichristo II 235, Züllich Exkurs II 235, Bruston le chiffre χξς et l'hypothèse du retour de Néron, Paris 1880, Zahn ZKWL 1885. Dstd. 447ff.

[5]) S. darüber Aberlen theol. Quartalschrift 1872—74. 1) die gematrische Kunst überhaupt. 2) Harmaggedon.

[6]) Acceptiert von Hilgenf., Renan, Vlkm, Beyschl., Mommsen, Schmidt, Hltzm., Jülicher u. a. (Gunkel 352. A. 1.)

redivivus findet, da die hebräische Auflösung des Zahlenrätsels immerhin die wahrscheinlichere ist im Vergleich mit der griechischen, da endlich die Lösung נירו קסר auch eine Erklärung der Variante der Zahl 616 statt 666 = קסר נרו [1] möglich macht, so wird man an dieser Erklärung trotz aller Einwände in neuerer Zeit [2] festhalten müssen [3]. Allerdings erhebt sich eine Schwierigkeit, die neuerdings namentlich von Gunkel stark hervorgehoben ist. Bei dieser Deutung ist Nero das Tier (s. 13 18 die Zahl des Tieres ist die Zahl eines Menschen) und zugleich eines von den sieben Häuptern, das zum Tode verwundet ist. Hier liegt eine Schwierigkeit vor. Aber die Unklarheit liegt auf Seiten des Apokalyptikers und nicht auf Seiten unsrer Erklärung. Dass der Apok. das Tier mit dem verwundeten Haupt wieder identificiert, wird schon aus einer Vergleichung von 13 3 mit V. 12. 14 klar. Und ganz deutlich geht diese Meinung des Apk. aus 17 11 hervor: und das Tier, welches war und nicht ist, ist seinerseits der achte und stammt doch von den sieben. Unverkennbar ist hier der Nero redivivus, eines von den sieben Hörnern des Tieres, zugleich mit dem Tiere selbst identificiert. Es ist unmethodisch, mit Gunkel diese Stelle sofort als eine verworrene Erklärung irgend eines Redaktors zu entfernen. Man hat aus diesem Verse vielmehr die eigentliche Meinung des Apok. letzter Hand, von dem auch das Zahlenrätsel stammt, zu erkennen. In Nero redivivus sieht der Apok. die ganze Macht und überhaupt das Wesen des Tieres mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern verkörpert.

---

[1]) Man beachte, dass dies die lateinische Form des Namens ist, und dass die Ueberlieferung 616 eine abendländische zu sein scheint (C Tic. quidam bei Irenaeus).

[2]) vgl. die Auseinandersetzung mit Zahn am Ende von Cap. 17.

[3]) Ich verzichte daher auch darauf, einen Ueberblick über die versuchten Lösungen des Rätsels zu geben. In der Einleitung ist ein reichlicher Stoff beigebracht. Von erwähnenswerten Deutungen nenne ich die alte Deutung *Λατεῖνος* (Irenaeus, von neueren Eichh., Lücke, Bleek, de W., Ebr., Dstd., Elliot, Hltzm. u. a.): Ewald II deutete 616 auf קיסר רום, Manchot, Weyland 666 auf קיסר רומיים (vgl. die alte Deutung רומיית Osiander, Luther s. o. S. 935), über die Deutung der Zahl 616 auf *Γάϊος Καῖσαρ* s. u.; Aberlen theol. Quartalschrift 1872, 144 deutete 666 auf תרינו oder תרינו (Trajan), das sind jedoch ganz unmögliche Formen des Namens Trajan, der überdies mit ט im Anfang geschrieben wird. Vlt.'s Deutung auf Hadrian: טרינס אדריינס kommt schon wegen der Zeit der Apk nicht in Betracht, wie denn auch Vlt. selbst in seinen letzten Ausführungen auf Grund dieser Deutung den Vers für eine Glosse erklärt.

Exkurs zu Cap. 13.

Es muss nach alledem unbedingt zugestanden werden, dass auch in Apk 13 älteres Material verarbeitet ist. Schon in der ersten Hälfte des Capitels zeigten sich Spuren einer älteren übernommenen Tradition. Denn der Verfasser von Cap. 13 rechnete, wie wir sahen, zehn römische Könige (V. 2); wenn er dann Nero doch wieder als einen von den sieben behandelt, so muss ihm ein älteres apokalyptisches Bild vorgelegen haben, das zu einer Zeit entstand, als man sieben römische Kaiser zählte. Diesem Bilde gehört schon das zum Tode verwundete Haupt an, es muss also bald nach dem Tode Neros entstanden sein. Ein Vergleich mit 12 3 zeigt endlich, dass in diesem Bilde bereits wieder die Umdeutung eines noch älteren sich vollzogen hatte. Ursprünglich hatte das siebenköpfige Tier nichts mit den sieben römischen Kaisern zu thun [1]). War aber der Apok. an diese ältere Konzeption gebunden, so begreift es sich nun, wie er den Nero redivivus bald als das eine verwundete Haupt, bald als das Tier selbst schilderte. Von der Schreckensgestalt des Nero redivivus wird in der älteren Tradition überhaupt noch nicht die Rede gewesen sein, sie wurde erst vom Apok. hinzugefügt. Es wird übrigens auch der Vergleich von Cap. 13 mit Cap. 17 zeigen, dass die Annahme einer älteren hinter Cap. 13 liegenden Konzeption nicht unbegründet ist. Bei der Besprechung jenes Capitels werden wir noch genauer in die geschichtliche Entwickelung jener apokalyptischen Tradition eindringen. Andere Inkonzinnitäten in dem Bilde des ersten Tieres erklären sich zur Genüge aus der Abhängigkeit des Apok. von Daniel.

Noch mehr als in der ersten Hälfte des Capitels, wurden wir dann in der zweiten auf die Annahme einer älteren Tradition hingewiesen. Ich glaube nun, dass wir imstande sind, das hier vorliegende Rätsel lösen zu können. In der zweiten Hälfte von Cap. 13 ist nämlich, wie ich nachzuweisen versucht habe, die alte Gestalt des Antichrist verarbeitet [2]). Der Antichrist, der Sohn des Verderbens, ist schon II Ths 2, als Lügenmessias, der durch falsche Zeichen und Wunder

---

[1]) Der Drache und das Tier sind also ursprünglich eines und dasselbe, es sind Doppelgänger (Gunkel 338).

[2]) Bousset Antichrist 121. Die Lösung des Rätsel verdanke ich Ebert Abh. d. Königl. sächsischen Ges. d. Wissensch. V 387ff.

wirkt, geschildert. Hier ist es der Pseudoprophet [1]) (s. o.), der auftritt in Lammesgestalt, und durch listige Reden (wie ein Drache) die Erdbewohner verführt. In der Tradition vom Antichrist ist sehr viel von seinen Zeichen und Wundern die Rede [2]). Im einzelnen herrscht in diesen Schilderungen natürlich eine grosse Mannigfaltigkeit. Und der Apok. hat in seiner Schilderung natürlich im Hinblick auf den vorliegenden Zweck gearbeitet. Den Zug, dass das zweite Tier Feuer vom Himmel fallen lässt, mag er daher entlehnt haben. Das zweite Tier kommt vom Lande, der Antichrist erhebt sich in Palaestina, in Jerusalem. Ferner weiss die Sage vom Antichrist, dass zur Zeit desselben eine grosse Hungersnot anhebt [3]), und dass der Antichrist die Bewohner der Erde zwingt, sein Zeichen anzunehmen, und dass nur die, welche das Zeichen auf Stirn und Hand angenommen haben, Brot in den Zeiten der Not kaufen dürfen [4]). Hier haben wir die Erklärung der rätselhaften Verse 16 und 17. Das Zeichen des Antichrist war ursprünglich ein Symbol, nicht etwa ein Name (vielleicht das Zeichen der Schlange) [5]), erst der Apok. hat dieses Symbol auf den Namen des Tieres, und die Zahl seines Namens umgedeutet. — Dem Apok. war also das römische Imperium der Erbfeind, dieses stellte er als den unmittelbaren Diener des Drachen und in seiner Gestalt dar. Die ältere apokalyptische Gestalt des Feindes der Endzeit: der in Jerusalem auftretende Antichrist (das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* in Mt 24 und Parallelen, der Sohn des Verderbens bei Paulus IIThs 2 1ff., das Tier aus dem Abgrund Apk 11) wurde neben dieser anderen Gestalt nicht ganz verdrängt [6]); aber es wurde degradiert zum Pseudopropheten und als Diener des ersten Tieres dargestellt. Auch wurde nun natürlich das ältere Bild übermalt. Dass das zweite Tier seine Macht vor dem ersten ausübt, dass es die Erdbewohner

---

[1]) Schmiedels Einwand, Litt. Centr.-Bl. 1547); in 2 Th. II einen jüdischen Pseudomessias zu erkennen, gelingt nur, »wenn man Antimessias und Pseudomessias in einen Topf wirft« verstehe ich nicht. »Einen« jüdischen Pseudomessias habe ich in IITh 2 niemals gefunden. Den Kern meiner Beweisführung hat Schm. nicht durchschaut.

[2]) Bousset a. a. O. 115ff. [3]) ib. 129ff. [4]) ib. 132. [5]) ib. 133.

[6]) Ganz ähnliche Kombinationen der beiden Konzeptionen, der Darstellung des römischen Imperiums oder eines römischen Kaisers als des Drachens der Endzeit und der älteren Ueberlieferung vom Antichrist in Jerusalem finden sich Lactanz Jnstit. VII 15ff. Commodian Carmen Apologeticum 891 ff., bei Martin von Tours (dessen mündliche Tradition von Sulpicius Severus II 14 weitergegeben ist) und an andern Orten. (ib. 49ff.)

zur Anbetung des Tieres verführt, dass es sie überredet, dem Tiere eine Bildsäule zu errichten und diese Bildsäule reden lässt, dass es diejenigen tötet, welche das Tier nicht anbeten, das sind alles eingetragene Züge und aus der geschichtlichen Situation heraus noch wohl verständlich. — Trotz dieser Umdeutungen aber wussten die Ausleger der altchristlichen Kirche von Hippolyt [1]) an noch sehr wohl, dass das zweite Tier in Cap. 13 und nicht das erste der Antichrist sei [2]).

2. Es wird hier jedoch noch eine Auseinandersetzung mit denjenigen Forschern, welche ebenfalls eine ältere apokalyptische Tradition in unserm Capitel gefunden haben, nötig sein. Nachdem von Zahn schon 1885 (Z. K. W. L. 571—73) scherzweise die Auflösung des Zahlenrätsels 616 = *Γάϊος Καῖσαρ* vorgetragen war, wurde der Versuch dieser Lösung gleichzeitig von Oscar Holtzmann (in Stades Gesch. Israels II 388ff.), Spitta und Erbes unternommen [3]). Nach Sp., der besonders eindringend das Cap. 13 untersucht hat [4]), ist demgemäss dies Capitel unter Cajus geschrieben und spiegelt die Lage Palaestinas im Jahre 39/40 wieder. Damals hatte nämlich Caligula die Aufstellung seiner Statue im Tempel von Jerusalem befohlen, und schickte sich der Statthalter Petronius wenn auch zögernd an, den Befehl des Caligula mit Waffengewalt durchzusetzen (vgl. Leg. ad Cajum Mang. II. 562ff. Jos. Antiq. XVIII 8 1ff.). Den Kern von Cap. 13 sieht Sp. demgemäss in V. 6, in den Worten *βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ*. Er deutet hier *σκηνή* auf das irdische Heiligtum in Jerusalem, muss aber um diese Deutung durchzuführen schon hier gleich *καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας* streichen. Sp. dringt ferner darauf, dass man unter dem zweiten Tier eine bestimmte Person verstehen müsse, und demgemäss bestreitet er die Deutung der sieben Häupter auf sieben Könige. Caligula allein werde durch das siebenköpfige Tier, eine Kombination aus Da 7 1ff. symbolisiert. Aber die Kronen auf

---

[1]) Bousset a. a. O. 16.

[2]) Abzuweisen sind nach diesen Ausführungen alle Ausdeutungen der zweiten Hälfte von Cap. 13 auf bestimmte Einzelpersönlichkeiten (Simon Magus etc.). Wir brauchen uns hier mit keiner einzigen auseinanderzusetzen, da keine einzige auch nur irgendwie breiteres Mass von Zustimmung erhalten hat.

[3]) Nach Züllich II 239 hat bereits Weyers im Anfang dieses Jahrh. (s. o. S. 122) die Beziehung der Zahl 616 auf *Γάϊος Καῖσαρ* vermutet.

[4]) vgl. auch die Ausführungen von Erbes, der unabhängig von Sp. in den meisten Punkten mit diesem übereinstimmt.

den zehn Hörnern (s. o.) hat Sp. übersehen. Den V. 3 beseitigt dann, um die Beziehung auf Caligula aufrecht zu erhalten, Erbes ganz, Sp. lässt die zweite Hälfte (*καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη*) stehen und findet hier eine Anspielung darauf, dass Caligula im Anfang seiner Regierung von einer tötlichen Krankheit befallen wurde, aber wieder genas (Sueton Caligula 14, Dio Cassius LIX 8. Philo II 548). V. 4 wird dann von Sp. auf die Freude der ganzen Welt über Caligulas Genesung bezogen. V. 7a, den Krieg mit den Heiligen, muss Sp. wieder für eine Glosse erklären, Erbes für eine nicht erfüllte Weissagung. V. 8, die Anbetung des Tieres, lässt sich natürlich auf die Caligulazeit sehr gut beziehen (vgl. schon Mommsen a. a. O.). V. 9—10 erklärt Sp. von seiner Hypothese aus, dass in Cap. 13 eine jüdische Apk vorliege, natürlich für Interpolation; Erbes hält sie[1]), dafür aber ist seine Hypothese, dass Cap. 13 trotz der Beziehung auf die Caligulazeit dennoch christlich sei, prekär. Mit dem zweiten Tier wissen weder Erbes noch Sp. bei ihrer Auffassung des ganzen etwas rechtes anzufangen. Sp. denkt an Simon Magus, Erbes an Magier am römischen Hof; aber beide können in der von ihnen hier gesuchten historischen Situation neben Caligula keine irgendwie hervorragende Persönlichkeit von verderblichem Einfluss, die man auf das zweite Tier beziehen könnte, nachweisen. V. 15b bezieht Erbes auf die Drohungen des Petronius, der aber den Juden eher günstig gestimmt war. V. 16 sieht er die verschiedenen Scharen der Juden, die sich in der bedrängten Lage bittflehend an Petronius wandten. V. 14 muss Sp. natürlich *ὃς ἔχει — ἐζήσεν* streichen, Erbes auch V. 12 *οὗ ἐθεραπεύθη — αὐτοῦ*.

Ich leugne nicht, dass diese Caligulahypothese auf den ersten Blick etwas bestechendes hat. Aber gegen dieselbe erheben sich doch gewichtige Bedenken. Denn 1) kann sie nicht ohne grosse kritische Gewaltthätigkeit durchgeführt werden. Folgende Verse werden nämlich teils von Sp., teils von Erbes ausgemerzt: V. 3 (Erbes, Sp. V. 3a), V. 4b (Sp. wegen der Beziehung auf den Krieg mit den Heiligen), V. 5b (Sp. aus rein litterarischen Gründen), V. 6 *τοὺς ἐν αὐτῇ σκηνοῦντας* (Sp.), V. 7a, V. 9—10 Sp., V. 12c (Erbes), V. 14c (Sp., Erbes), V. 18a (Sp.). Das heisst etwa ein gutes Dritteil des Capitels müsste fallen, ehe dieses ganz in die Caligulazeit

[1]) Er sieht in ihnen sogar den Mittelpunkt der ganzen Caligulaapok., welche nach ihm den Zweck hatte, in jener erregten Zeit die Judenchristen von dem Ergreifen der Waffen abzuhalten.

hineinpasst. Und dabei bleibt die zweite Hälfte des Capitels von hier aus noch recht unerklärlich. Ich würde vorschlagen, dass man dann ausserdem wenigstens noch den V. 7b streicht, weil er allzudeutlich die Sprachfärbung des Redaktors zeigt, ebenso verrät mir V. 16 die eingreifende Hand des Apok., der die ganze Apk schrieb. Dann bliebe schliesslich nur noch ein Torso zurück, den man allenfalls als Caligulaapokalypse bezeichnen könnte. 2) Vernachlässigt wird bei Sp.'s Auffassung wenigstens gänzlich der Zukunftscharakter aller Apokalyptik; wir hätten es bei diesem Höhepunkt apokalyptischer Schilderung nur mit vergangenen Dingen zu thun. 3) Die Zahl 616 ist zu schlecht bezeugt, um als die ursprünglich überlieferte angenommen werden zu können. Sie erklärt sich auch von der Deutung קסר נירון aus, als der Zahlenwert der latinisierten Form des Tiernamens (s. o.). Dass die Auflösung *Γάϊος Καῖσαρ* restlos gelingt, kann immerhin ein neckisches Spiel des Zufalls sein (s. oben die Deutung Vlt's. auf Trajanus Hadrianus). Mit alledem will ich die Vermutung von Sp., Erbes, dass Cap. 13 einmal eine Caligulaapok. zu Grunde gelegen habe, nicht ganz abweisen. Es gehört aber diese Hypothese in den Bereich der Möglichkeiten, mit denen wir nicht weiter rechnen können.

3. Nach Gunkel[1]) läge diesem Capitel wieder ein Stück des altbabylonischen Drachenmythus zu Grunde. G. polemisiert sehr scharf gegen die Deutung der Zahl auf einen römischen Kaiser. (Seine Einwände gegen diese sind oben widerlegt.) Er findet in dem Tiere den alten Drachen, dessen Namen (nach dem gebräuchlichen Zahlenwert *ἀριθμὸς ἀνθρώπου*) zu berechnen ist; dieser Name lautet תהום קדמוניה = 666. Dieses Urungeheuer sei auch nach altbabylonischer Ueberlieferung siebenköpfig, seine Gestalt habe der Apok. in V. 1 noch ursprünglicher als Daniel überliefert. Die Todeswunde des Tieres deutet G. auf eine Wunde, die es in einem früheren Kampf (Apk 12 6) erhalten habe, die Lästerung gegen Gott und sein Zelt und die im Himmel wohnenden auf den Ansturm des Drachen gegen den Höchsten der Götter (deutlicher erhalten Da 8 10). Das zweite Tier, das vom Lande aufsteigt, ist ebenfalls ein babylonisches Ungeheuer. Die babylonische Mythologie kennt neben dem Wasserungeheuer der Tiâmat noch ein zweites Landungeheuer (Behemoth neben Leviathan). So steht auch hier das Tier, das vom Land gekommen, neben dem, das aus dem Meere aufsteigt. — Diese sämtlichen Kombinationen Gunkels, die

[1]) a. a. O. 356. 360ff. u. an andern Stellen.

übrigens meistens wieder von ihm] durch die Methode des Postulierens gewonnen sind, sind bis jetzt wenigstens völlig haltlos. Das was in unserm Capitel an fremdartiger Tradition vorhanden ist, die Gestalt des Tieres, die sieben Häupter, das Lästern gegen Gott und sein Zelt und die im Zelt wohnenden, die Gestalt des zweiten Tieres erklären sich etwa mit der einen Ausnahme des Bildes von dem siebenköpfigen Tier entweder einfach aus Daniel oder aus der Tradition vom Antichrist. Auch war die Lage der Dinge, in der der Apok. schrieb, wirklich zu ernst, als dass er unter dem Siegel des apokalyptischen Geheimnisses seinen Lesern hätte mitteilen sollen, dass das zu fürchtende Ungeheuer Thom Kadmonija heisse.

4. Somit können wir uns nun ein Gesamturteil über Herkunft und Bedeutung unsres Capitels im Zusammenhang der ganzen Apk bilden. Apk 13 ist so gut wie ganz vom Apok. letzter Hand geschrieben. Das ist schon deshalb anzunehmen, weil in diesem Capitel offenbar der Höhepunkt des apokalyptischen Dramas erreicht wird. In Cap. 12 hatte der Apok. einen Blick in die Vergangenheit geworfen, hatte geschildert, wie der Drache im Himmel geworfen, und damit seine endgültige Niederlage besiegelt sei. Dann war der Drache auf die Erde geeilt und hatte das Weib zu verfolgen begonnen. Als dieses aber wunderbar errettet wurde, da wendet er seinen Zorn gegen die übrigen vom Samen des Weibes, die Christen draussen in der weiten Welt. Und nun beginnt der Apok. zu weissagen. Er sieht vom Drachen gerufen ein Tier mit sieben Häuptern und zehn gekrönten Hörnern aufsteigen, dessen eines Haupt zum Tode verwundet, wieder lebendig geworden ist: das ist das römische Reich, das zehn Kaiser hatte, unter Nero redivivus. Und nun beginnt die letzte wilde Zeit der Not und des Kampfes. Im Kampfe aber wird es sich um die Anbetung des Tieres handeln. Hier ist Geduld und Treue der Heiligen von Nöten. Und neben dem ersten Tier steht ein zweites, neben dem gottfeindlichen Caesarentum die falsche Religion, das lügnerische und gauklerische Priestertum, der Caesarenkult. Gegen diese beiden Mächte in ihrer satanischen Vereinigung haben die Heiligen im Kampf zu stehen. Und die Zahl des Tieres ist 666, Nero, der Repräsentant des Imperiums!

Dabei benutzte der Apok. eine ältere apokalyptische Tradition, in der ebenfalls schon der ermordete Nero unter dem Bilde des verwundeten Hauptes dargestellt war, und in der zweiten Hälfte des Capitels die von ihm selbst nicht mehr ganz verstandene Ueberlieferung vom Antichrist. — Auch die Zeit des Apok. lässt sich auf Grund unsres Capitels noch

etwas genauer festlegen. War oben unsre Deutung der zehn Diademe auf den zehn Hörnern richtig, so ist die Apk unter dem zehnten König geschrieben, und dieser zehnte König ist, da Vespasian ausgeschlossen ist, Trajan (die verschiedenen Möglichkeiten der Berechnung s. o.). Der Apok. schrieb also unter Trajan[1]) (wahrscheinlich am Anfang seiner Regierung) und erwartete nach Trajan den Nero redivivus.

5. Ueber die Sprache des Stückes ist wenig zu bemerken. Es lassen sich an diesem Capitel in vielen Punkten genau dieselben Sprachbeobachtungen machen, wie in den übrigen Teilen der Apk. Gunkels Hypothese (358) von einem hebräischen Original dieses Abschnitts ist hier noch weniger begründet als bei Cap. 12. Die Wortstellung ist auch in diesem Capitel die gebräuchliche. Irregulär ist V. 12 *καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ*; ib. *τοὺς ἐν αὐτῇ* (beachte auch die Präposition) *κατοικοῦντας*; V. 13 *ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ καταβαίνειν*.

Cap. XIV.

14₁. *καὶ εἶδον*[2]) *καὶ ἰδοὺ τὸ*[3]) *ἀρνίον ἑστὸς*[4]) *ἐπὶ τὸ ὄρος Σιὼν καὶ μετ' αὐτοῦ*[5]) *ἑκατὸν. τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*. Dem Tiere gegenüber tritt nun das Lamm (nicht ein Lamm), denen die das Zeichen des Tieres auf Stirn und Hand tragen, die mit dem Namen des Lammes versiegelten, vgl. IV Esra 13₃₅: ipse (sc. Messias) autem stabit super cacumen montis Sion. ₃₉ et quoniam vidisti eum (sc. Messiam) colligentem ad se aliam multitudinem pacificam, hae sunt decem tribus. vgl. auch IV Esra 2₄₂ ego Esdras vidi in monte Sion turbam magnam, quam numerare non potui, et omnes canticis collaudabant Dominum, et in medio eorum erat juvenis statura celsus, eminentior omnibus illis et singulis eorum capitibus imponebat coronas. — Es ist schwer zu sagen, ob der Apok., der

[1]) In diese Zeit, nicht in die Zeit kurz nach dem Tode Neros (Weyland), würde auch die hier ausgesprochene Erwartung vom Nero redivivus hineinpassen.

[2]) *ιδον* ACQ 7. 14. 36. 92. [3]) > *το* P Cs.

[4]) c. ℵACP 79, *εστως* Q 1. 18. 28. 34. 5. 6. 7. 8. 80. 1. 95. 121; *εστηκος* 6. 8. 14. 49. 91. 8. 161 al.

[5]) c. ℵACP 1. 10. 4. 7. 28. 36. 7. 8. 9. 40. 9. 80. 1. 91. 5. 6. 8. 161 g vg. p Or. Pr. Cypr.; Q Rel. + *αριθμος*.

hier nach den beigebrachten Parallelen offenbar ein älteres Bild eingearbeitet hat, mit Zion das irdische (de W., Dstd., Sp.) oder das himmlische (Ew., Hgstb., Ebr.) Jerusalem gemeint hat. Ferner entsteht die Frage, wer die 144000 hier sein sollen, und wie sich diese zu den 7 4ff. erwähnten verhalten. Und darauf lässt sich antworten, dass der Apok. jedenfalls andre 144000 verstanden haben will, was schon aus dem Fehlen des Artikels, dann aber aus der folgenden ausdrücklichen Charakteristik hervorgeht. Mit derselben Sicherheit aber lässt sich auch behaupten, dass ursprünglich die hier erwähnten und vom Apok. herübergenommenen 144000 dieselben sind wie die 7 4 erwähnten, also die in der letzten Zeit der Not treu gebliebenen Juden (resp. Judenchristen), genaueres s. u. — In dem allerdings gezwungenen Doppelausdruck: »sein Name und der Name seines Vaters« sieht Sp. eine Ueberarbeitung und schlägt statt dessen vor: *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ζῶντος*.

14 2. *καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* 10 4. 8 *ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν* 1 15 *καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης*, 19 1 *καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν*. Ungewiss bleibt, wen der Apok. hier als die Sänger gedacht hat, die Engelchöre oder die 144000. Wenn freilich im vorhergehenden Vers das irdische Zion gemeint war, so ist nur die erstere Erklärung möglich. 14 3. *καὶ ᾄδουσιν ὡς*[1]) (s. o. S. 205) *ᾠδὴν καινὴν* 5 9 *ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων*. Es sind die vorher erwähnten Stimmen, welche das Lied singen. *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο* (s. o. S. 188) *μαθεῖν τὴν ᾠδὴν, εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες οἱ* (s. o. S. 185) *ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς*. Die 144000 sind allein imstande, den neuen Gesang zu lernen. Auch daraus geht hervor, dass andre als die 144000 die Sänger des Gesanges sind (Dstd., Hltzm.). Sp. versteht zunächst den Vers falsch, um ihn dann als im Widerspruch mit seiner Auffassung von V. 1 stehend zu beseitigen. In seine Quellenhypothese passt ja auch die direkte Rückbeziehung auf 5 9 (*ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς*) nicht.

14 4—5. Man beachte den harmonischen Satzbau im folgenden. V. 4a (Vordersatz mit Begründung) entspricht dem V. 5, in der Mitte stehen zwei kurze Sätze, die mit *οὗτοι* beginnen (4b) (Hofm., Dstd.). *οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναι-*

[1]) c. AC 1. 17. 28. 36. 42. 79. 80. 1. 95 vg.; > *ως* ℵPQ Rel. g Pr. (s. o. S. 292 A. 4).

κῶν οὐκ ἐμολίνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν. Zu dem Ausdruck παρθένος, auf Männer bezogen, vgl. Fabricius Cod. Pseudepigraph. Vet. Test. II 92—98, Kypke Observationes sacrae. Der Ausdruck ist auf keinen Fall bildlich umzudeuten, noch von geschlechtlicher Keuschheit im allgemeinen zu verstehen (Bleek, de W.); auch ist hier nicht von zukünftigen Seligen die Rede (Hofm.), vielmehr sind hier Asketen gemeint (Augustin de virginitate 27, Hieron. advers. Jovin. I 40. Andreas, Beda, Dstd., Hltzm.). Hltzm. führt als Parallele an: Epiph. Haer. 30 2 τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέρους καὶ παρθένους γράφουσιν. Doch ist diese Stelle selbst recht undeutlich. Die früheste Erwähnung von Asketen findet sich neben unsrer Stelle in den Ignatianen (ad Polyk. V 2). Schon um die Wende des ersten Jahrhunderts war also die völlige Askese eine in der Kirche bereits verbreitete Sitte (über παρθένος vgl. Rückert, theol. Quartalschrift 1887, 105—32). οὗτοι [1]) (sc. εἰσιν) οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἐὰν [2]) ὑπάγῃ [3]). Obgleich man ein andres Tempus erwarten sollte, ist diese Schilderung, analog den umgebenden Sätzen, auf die Vergangenheit zu beziehen. Sie charakterisiert also nicht die Gläubigen in ihrem zukünftigen seligen Zustande. Dann aber liegt hier wahrscheinlich ein Anklang an das Herrenwort Mtt 10 38 16 24f. vor (Resch, ausserkanonische Evangelienparallelen). οὗτοι [4]) ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ. Sie wurden (aus der Sündenherrschaft) aus der Zahl (ἀπὸ) der übrigen Menschen erkauft, wie alle übrigen Gläubigen (d. h. durch Jesus erlöst), aber als eine ἀπαρχή, eine Erstlingsgabe für Gott, eine besonders auserwählte Schar Gottes. καὶ τῷ ἀρνίῳ macht hier fast den Eindruck des Zusatzes. Denn erkauft wurden die Gläubigen »von« dem Lamm für Gott. Es ist übrigens möglich, das mit den οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες nicht wieder Asketen gemeint sind, sondern eine andre Klasse von bevorzugten Gläubigen, nämlich die Märtyrer. Wie 7 14 und 12 11 würde sich dann mit der Erwähnung ihrer Treue auch hier der Hinweis auf den Opfer-

---

[1]) ℵACP 1. 28. 38. 80. 1 g am. harl. cle. dem. tol. lips. α 𝔭 Or.; + εισιν Q 𝔱 fu. Rel. Meth. Cypr. Pr.

[2]) αν ℵACP 1. 6. 28. 35. 6. 8 49. 79. 80. 1. 7. 91. 5. 161 al.; Q Rel. εαν.

[3]) υπαγει AC 7. 16. 28. 36? 81. 7.

[4]) c. ℵACP 1. 28. 34? 5. 6. 79. 80. 1. 7. 95. 161 vg. 𝔭 α α^1 Or. Meth. Pr.; Q Rel. 𝔱 + υπο Ιησου.

[5]) ℵ 16. 39 Pr. απ' αρχης.

tod Christi verbinden. 14 5. *καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη*[1] *ψεῦδος*. Weshalb hier als zweite Eigenschaft der Jungfräulichen ihre Wahrhaftigkeit hervorgehoben wird, ist nicht deutlich. vgl. Ps. 31 2 *οὐδέ ἐστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος*. Jes 53 9 *ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*. Zph 3 13 Mal 2 6. Es ist möglich, dass die Schilderung des reinen und unbefleckten Lammes im Jesaias, bei der Schilderung der *ἀπαρχή* hier mitgewirkt hat. Darauf weist auch das Schlusswort *ἄμωμοι* [*γάρ*[2]] *εἰσιν* hin und findet hierdurch seine Erklärung.

Exkurs. Den Kritikern hat dieser Abschnitt grosse Schwierigkeit bereitet. Vischer, Pfleiderer, Schmidt schreiben den Abschnitt dem christlichen Redaktor zu und betrachten ihn meistens als ein beabsichtigtes Gegenstück zu 7 1—8. Weyl., Vlt., Erb, Sp. versuchen, ein jeder in seiner Weise, innerhalb des Abschnittes zu scheiden. Weyl. scheidet V. 1 und V. 4—5 aus, weist V. 2—3 der Quelle ℵ zu und lässt diese Verse sich an 11 19 anschliessen. Er findet dann hier den Lobgesang der 7 1—8 erwähnten 144000 (mit welchem Recht, nachdem V. 1 gestrichen ist?). Vlt. hält V. 4—5 und in V. 1 die Worte *ὄνομα αὐτοῦ καί* für Interpolation und findet demgemäss in den 14 1ff. erwähnten die 144000 von 7 1ff. wieder. Aber weshalb fehlt dann der Artikel bei den 144000 V. 1? Vlt. vergleicht übrigens zum ganzen Stück Joel 3 6ff. Erbes streicht V. 4a *οὗτοι — παρθένοι γάρ εἰσιν*, eventuell 4b *οὗτοι — ἀπάγῃ*, in 4c *τῷ ἀρνίῳ*, und rechnet das übrigbleibende zur Grundschrift. Sp. streicht (s. o.) in V. 1 ebenso wie Vlt.[3]). Von V. 2 lässt Sp. nur *καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* stehen, V. 3 fällt ganz. Von V. 4—5 bleibt nur stehen *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ θεῷ. ἄμωμοι γάρ εἰσιν.*

Sp., der am gewaltthätigsten in der Beurteilung dieser Verse verfährt, hat doch den besten Blick für die grossen Schwierigkeiten bewiesen, die den Versuch drücken, aus diesen Versen eine ältere Quelle herauszuschälen. So sehen z. B. sämtliche Kritiker V. 4—5 ohne weiteres als Interpolation an, ohne darauf zu achten, dass in 4d ebenso deutlich wie an manchen übrigen Stellen, auf die sie doch alles Gewicht legen,

---

[1]) c. ℵACP 1. 28. 36. 7. 49. 79. 80. 1. 7? 91. 5. 6. 161 g vg. ϲ *a* Meth. Tic. Pr.? *ουχ ευρεθη εν τω στοματι αυτων* Q Rel. 7 a^1.

[2]) > *γαρ* ACP 12. 17. 81. 9 am. fu. luxov. (Pr.), das *γαρ* konnte sehr leicht hinzugefügt werden.

[3]) Eine handschriftliche Begründung liegt nicht vor; wenn auch P. 1 *αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα* nicht lesen, so liegt hier ein Ausfall per Homoiotel. vor.

bereits ein τῷ ἀρνίῳ interpoliert ist, hier also nach den sonstigen Grundsätzen gerade ein älterer Zusammenhang anzunehmen wäre.

Cap. 14 1—5 zeigen nämlich deutlich und fast in jedem Verse ihre Herkunft von dem Verfasser, der die Apk als ganzes schrieb, an. Dahin weist vielleicht schon der doppelte und etwas ungeschickte Ausdruck τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, der gerade in seiner Ungeschicktheit den Stil des Apok. verrät. V. 2 hat seine Parallelen in 1 15 und 19 6, V. 3a weist deutlich auf Cap. 4 (5 9), V. 3b auf 5 9; V. 4a weist an sich schon in eine spätere Zeit, 4b erinnert an 7 17, 4c an 5 9 [1]). Daher ergiebt sich äusserst einfach die Annahme, dass 15 1—5 von der Hand geschrieben ist, von der alle jene parallelen Stücke stammen, also von derjenigen, welche die Apk als ganzes schrieb.

Schwierig ist nur das Verhältnis von 7 1 und 14 1—5. Wie verhalten sich unter diesen Umständen die 144000 aus den 12 Stämmen Israels zu den 144 000 Asketen und Märtyrern? Wie kommen diese beiden Bilder in eine Apk? Wir haben oben nachgewiesen, dass 7 1—8 eine ältere Tradition voraussetzt, in der von der Versieglung der 144000 Israeliten die Rede war, die in der letzten Zeit des Antichrist getreulich ausharren würden. Wir konnten vermuten, dass diese apokalyptische Erwartung der Tradition vom Antichrist angehörte. Es ist nun anzunehmen, dass die 144000 in Cap. 14 1 ursprünglich mit den 7 1 erwähnten identisch waren, die Scene 14 1ff. also derselben apokalyptischen Tradition angehört. Wir befinden uns hier nur am Ende, dort am Anfang der apokalyptischen Erzählung. Die 144000, die dort versiegelt wurden, sind hier schon errettet. Der Messias, der ihnen zu Hülfe gekommen ist, steht mit ihnen auf dem Berg Zion, und sie leben bereits in Ruhe und Frieden, während rings umher die Feinde der Vernichtung preisgegeben werden. Parallelen, wenn auch nur undeutliche, welche vermuten lassen, dass die Apk vom Antichrist ursprünglich mit einer Errettung der vor dem Antichrist geflohenen Gläubigen durch den Messias selbst schloss, sind vorhanden. Vgl. Bousset a. a. O. 146. Schwerlich aber haben wir hier eine beabsichtigte Doppeldeutung und eine doppelte Bearbeitung eines und desselben Stückes anzunehmen, so wie im Hermasbuch visio 3 und similitudo 9 Bearbeitungen einer und derselben (jüdischen) Parabel sind. Der Apok. wenigstens zeigt keine Spur eines Bewusstseins von

[1]) τω αρνιω mag von einem späteren Abschreiber eingeschoben sein.

der ursprünglichen Identität der 144000 in 7 1—8 und 14 1—5 (vgl. den fehlenden Artikel 14 1). Demgemäss ist anzunehmen, dass schon in der ihm zur Verfügung stehenden Tradition eine gewisse Verwirrung und Zusammenhangslosigkeit eingetreten war. Das Bild von den 144000 auf dem Berge Zion mit dem Lamm war ihm überliefert, aber dessen Zusammenhang mit der Erzählung von 7 1—8 übersah er nicht mehr.

Der Apok. benutzte nun jenes überkommene Bild, um vorläufig eine lichtvollere Scene jenen grauenvollen in Cap. 13 gegenüber zu stellen. Während jener furchtbare Kampf beginnt, steht das Lamm Gottes mit den 144000 Erstlingen, den Märtyrern und Asketen unter den Gläubigen, in Ruhe und Frieden auf dem Berg Zion, d. h. wahrscheinlich, es regiert mit ihnen im tausendjährigen Reich. Das Bild ist also vom Apok. proleptisch gedacht. Einen Fortschritt in dem apokalyptischen Drama bedeutet die Scene nicht.

14 6. *καὶ εἶδον* [*ἄλλον*][1] *ἄγγελον πετόμενον*[2] *ἐν μεσουρανήματι.* Die Beziehung des *ἄλλος* (*ἄγγελος*) bereitet Schwierigkeiten. Hilgf. 438 hält das Lamm 14 1, d. h. den Messias, für den ersten unter den Engeln. Sp. und B. Weiss denken an die Engelstimmen im vorhergehenden. Dstd. bezieht auf den Engel 10 1. Vlt. III 235 schlägt die Uebersetzung vor: einen andern, nämlich einen Engel. Vielleicht ist das *ἄλλον* nach Textzeugen zu streichen. Dann läge keine Schwierigkeit vor. *ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι*[3]. Zum Infinitiv vgl. Lk 12 50 7 40 Joh 16 12. de W. Hltzm. Es steht nicht *τὸ εὐαγγέλιον* da, sondern *εὐαγγέλιον.* Es ist demgemäss auch nicht »das Evangelium« zu übersetzen. Ein ewig (geltendes) Evangelium ist der schon 10 7 den Engeln Gottes verkündete Ratschluss in Beziehung auf das baldige Ende, der im folgenden nun noch einmal wie dort dem Propheten so hier aller Welt verkündet wird. [*ἐπὶ*][4] *τοὺς καθημένους* (*κατοικοῦντας*)[5] *ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ*

---

[1]) c. ℵ^{cc}ACP 10. 7. 26. 49. 51. 79. 80. 91. 5. 6. g vg. p 𝔞 a^{1} Pr. Cypr. (*αγγελον αλλον* 33. 35 c); ℵQ Rel. Or. >. Bei der unüberwindlichen Schwierigkeit, welche die Erklärung des *ἄλλον* macht, ist die Streichung desselben zu empfehlen.

[2]) Ueber *πετομενον — πετωμενον* s. Studien.

[3]) ℵ Cs. Or. *ευαγγελισασθαι* s. o. S. 188.

[4]) *επι* c. ℵACP 33. 5. 121 Or.; Rel. >, *ευαγγελιζειν* c. Accus. scheint Sprachgebrauch der Apok. zu sein.

[5]) *κατοικουντας* A 14. 28. 51. 79. 80. 92 Tic.; *καθημενους* kommt in dieser Wendung, sonst in der Apk nicht vor. Auch wäre nach *τοὺς καθημένους — ἐπὶ τῆς γῆς* nicht der Regel entsprechend, s. o. S. 193.

πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν. Beachte die für den Styl des Apok. charakteristische Tautologie. Vielleicht ist τοὺς καθημένους (κατοικοῦντας) ἐπὶ τῆς γῆς als beabsichtigter Gegensatz zu ἐν μεσουρανήματι dem folgenden Ausdruck vorangestellt. Uebrigens steht dieser Vers in deutlichem Gegensatz zu dem 8 13 erfolgten Weheruf über alle Bewohner der Erde, der ebenfalls von der Mitte des Himmels herabgerufen wird. 14 7. λέγων (strukturlos) s. o. S. 184. ἐν φωνῇ μεγάλῃ· φοβήθητε τὸν θεὸν [1]) καὶ δότε αὐτῷ δόξαν (11 13), ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα s. o. S. 205. Joh 16 21 τῆς κρίσεως (johanneisch, B. Weiss) αὐτοῦ. Das Evangelium, das sich an die ganze Welt wendet, schliesst den Ruf zur Busse ein; denn es verkündet zugleich das nahende Gericht. καὶ προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι [2]) (s. o. S. 190) τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (καὶ) [3]) τὴν [4]) θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων. Zur Erklärung vgl. 5 8. 13 4 11 10 6 Akt 4 24 14 15 Ps 145 6 Dt 32 3 (Holzm.). Die Erdbewohner sollen Gott und nicht das Tier (s. das folgende) anbeten.

14 8. καὶ ἄλλος δεύτερος ἄγγελος (ἄγγελος δεύτερος) [5]) ἠκολούθησεν λέγων· ἔπεσεν [6]) ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη (18 2 Jes 21 9 Jer 50 2 51 8). Der Ausdruck ἄλλος ἄγγελος δεύτερος scheint allerdings ein ἄλλος ἄγγελος in V. 6 vorauszusetzen. Es ist daher vielleicht hier das δεύτερος (mit 14 vg. α Tic.) zu streichen. Der Ausruf weist voraus auf das Cap. 17 sich vollziehende Gericht über Babel = Rom. Rom wird Babel genannt Apk Baruch 67 7 Sibyll. V 134. 159 I Pt 5 13 Hltzm.; die grosse Babel 16 19 17 5 cf. Da 4 27. ἣ [7]) ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν [8]) πάντα τὰ ἔθνη. Den Zorneswein reicht sonst Gott den Völkern selbst. Jer 25 15—17. 27ff. Jer 51 7 ist Babel ein solcher Becher in Gottes Hand (Hltzm.). Man könnte daher an-

---

[1]) ℵACP 1. 10. 7. 28. 37. 49. 79. 80. 1. 91. 5. 6. 121. 61 am. fu. p b a Or. Cypr.(?) Pr.; Q Rel. g cle. dem. harl. tol. lips. κυριον.

[2]) c. ℵACP 1. 7. 10. 6. 7. 8. 34. 5. 6. 7. 8. 9. 49. 81. 91. 5. 6. 121. 61; Q Rel. (Or.) αυτον τον ποιησαντα, gegen den Sprachgebrauch der Apk.

[3]) > 36. cle. fu. lips.[4. 5] harl. Cypr.(?) Pr.

[4]) > την ACP 1. 6. 95, Schreibfehler.

[5]) αγγ. δευτ. ℵ[cc]CP 6. 7. 9. 10. 7. 8. 28. 36 7. 40. 6. 9. 79. 81. 91. 6. 161 p b α; ~ A Q Rel. Pr.; ℵ 95 > αγγελος; δευτερος > 14. vg. α[1] Tic.

[6]) c. AP 1. 7. 28. 36. 7. 42. 7. 9. 80. 91. 5. 6. 161 g vg. m b α Tic. Pr.; > επεσεν ℵ[c]QC Rel. p α.

[7]) c. AC 26. 33. 4. 5. 8. 51. 90. 5. 121 vg. b α α[1] Tic.; > η ℵ[c]PQ Rel.

[8]) πεπτωκαν ℵ[c] 12 p Pr. comm.

nehmen, dass hier der Wein, mit dem Babel die Völker tränkt, nicht etwa Zorneswein, sondern Wein der Raserei (Hltzm.) oder Giftwein (Wtst., Grot.) oder Glutwein (Ew., Züll.) zu übersetzen sei, und vielleicht ist derselbe Sprachgebrauch auch 16 19 19 15 nachzuweisen. Andernfalls liegt hier eine Vermischung zweier Vorstellungen vor. Der Wein der Hurerei ist der berauschende Trank, den die Verführungskünste Babels den Völkern darbieten. Dieser Wein ist aber zugleich ein Zorneswein Gottes. Wenn die Völker den Verführungen Babels unterliegen, so ist das ein Verhängnis göttlichen Zornes.

14 9. *καὶ [ἄλλος] ἄγγελος τρίτος*[1] *ἠκολούθησεν αὐτοῖς*[2] *λέγων ἐν φωνῇ μεγάλῃ· εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ.* Beachte den Casuswechsel nach *ἐπί*. *ἐπὶ τοῦ μετώπου* ist gegen die Sprachregel der Apk s. S. 193.

14 10. *καὶ αὐτὸς* auch er wie Babel *πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου.* Der Ausdruck *κεκερασμένον ἀκράτου* kann bedeuten, dass der Wein zwar mit andern Ingredienzen vermischt, aber mit Wasser unvermischt ist, d. h. stark. Vgl. *οἶνος ἄκρατος* Ps 74 9 Ps. Salom. 8 14 (Hltzm.). Wahrscheinlich aber liegt hier eine Verschiebung des Gebrauchs von *κεκερασμένον* vor. Da der Wein immer gemischt wird, so kann schliesslich *κεκερασμένον* die Bedeutung von »einschenken, bereiten« gewinnen. Ew. (vinum paratum, ut merum sit), Dstd., Hltzm. vgl. die berühmt gewordene Wendung bei Justin, Apol. I. 65. *ὕδατος καὶ κράματος. ἐν τῷ ποτηρίῳ*[3] *τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ βασανισθήσονται*[4]. Beachte den Uebergang in den Plural 9 5. *ἐν πυρὶ καὶ θείῳ* (9 17 20 10) *ἐνώπιον τῶν ἁγίων ἀγγέλων*[5] die Engel sind als Gerichtsbeisitzer gedacht. *καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου.* Das Lamm steht allerdings an merkwürdiger Stelle. Dennoch ist es nicht durchaus notwendig, den Ausdruck zu streichen. So gut wie 1 4ff. das Lamm nach den 7 Geistern genannt wird, so kann es auch hier hinter den Engeln stehen. Freilich streichen fast alle Kritiker. 14 11. *καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ*

---

[1]) > *αλλος* cle. dem. lips.$^{4\cdot 5}$ α^1 Cypr. Pr. s. o. V. 6 u. 8.

[2]) *αυτω* A Pr.

[3]) *εκ του ποτηριου* A 7. 16. 39.

[4]) *βασανισθησονται* A 8. 14. 36. 92 $\mathfrak{p}$; Rel. *βασανισθησεται.*

[5]) c. ℵCP (36.) 8. 81. 92. 5 g cle. am. fu. tol. lips. *αγγελων αγιων*, Q Rel. Cypr. Pr. *των αγιων αγγελων; των αγγελων* A 26 m $\mathfrak{p}$ (*αγιων* fiel vor *αγγελων* aus). Die überwiegende Zeugenmehrheit ist für *των αγιων αγγελων.*

αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰώνων[1]) ἀναβαίνει 18 9 19 3 20 10. vgl. Jes 34 10: καιομένη νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ οὐ σβεσθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον καὶ ἀναβήσεται ὁ καπνὸς αὐτῆς ἄνω. — βασανισμός steht hier passivisch im Sinne von βάσανος (Dstd.). καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Der Apok. redet hier mit ganz besonderem Nachdruck (Dstd.). Mit machtvollem Ernst hält er unmittelbar vor dem grossen entscheidenden Kampf den Gläubigen das Schicksal vor Augen, das jedem, der im Kampf mit dem Tier zu Falle kommt, droht. In diesen und den folgenden Versen wird die Tendenz der Apk ganz deutlich. Sie will ein Kriegsmanifest gegen den Caesarenkultus sein.

14 12. ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν. Beachte, wie der Apok. in den Capiteln 12—14 grade sehr oft aus der Rolle des beobachtenden Visionärs herausfällt und selbst zu seinen Zeitgenossen redet. Vgl. 13 10. οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. Die Konstruktion ist völlig formlos. Zu erklären ist: Hier gilt es die Geduld der Heiligen, derjenigen, welche die Gebote Gottes und den Glauben an Jesus wahren. Glauben an Jesus ist zu übersetzen und nicht Glauben oder Treue Jesu. Der Apok. gebraucht Ἰησοῦς, nicht Ἰησοῦς Χριστός s. o. S. 205. Mit dieser Wendung greift nun der Apok. offenbar auf 12 17 zurück, τοὺς ἔχοντας τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Die Gläubigen, denen dort der Kampf mit dem Drachen gedroht wird, werden hier noch einmal gemahnt, im Kampf zu bestehen.

14 13. καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης[2]). Die Construktion ἀκούειν φωνήν und φωνῆς wechselt in der Apk willkürlich, gegen B. Weiss. γράψον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι[3]). Die Sprache des Apok. wird flammend. In glühender Leidenschaftlichkeit ruft er zum Martyrium auf: »Selig sind die Toten, die von nun an (d. h. von dem grossen nunmehr beginnenden Kampfe an) im Herrn sterben«. ἀπάρτι (johanneisch s. o. S. 207) ist also zu ἀποθνήσκοντες zu ziehen (Züll.), nicht auf μακάριοι, so dass der Apok. mit dieser Wendung nur auf das bald kommende Ende hinweise; Dstd., Hltzm.

---

[1]) αιωνα αιωνων (ος) (C) P 1. 4. 6. 7. 14. (8.) 9. 26. 7. (8.) 48. 79. 80. 161.

[2]) Cs. + μοι. [3]) So ist mit den besseren Codices zu interpunktieren.

und die meisten Ausleger. ἀποθνήσκειν steht hier im Sinne von ἀποκτανθῆναι. Joh 11 150 19 7 Züll. Gegen die Beziehung auf das Martyrium darf man übrigens nicht mit Dstd. aus dem ἐν κυρίῳ argumentieren. Es ist das freilich ein allgemeiner Ausdruck, der nicht direkt auf das Martyrium bezogen werden kann (falsch Züll. »um des Herrn willen«). Aber in der Zeit, in der der Apok. schrieb, wusste jeder, was er mit dem Satze meinte: »Selig sind, die von nun an im Herrn sterben«. Denn die grosse Mehrzahl derer, die in der nächsten Zeit in gläubiger Treue im Herrn sterben sollten, waren eben Märtyrer. Nur wenn man sich diese historische Situation vergegenwärtigt, versteht man die ergreifende Bedeutung der Stelle: ναί, λέγει[1] τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται (ἀναπαύσονται)[2] ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν. ἵνα hängt wahrscheinlich nicht von λέγει ab (Hltzm.), sondern ist abhängig von μακάριοι. Dafür spricht der Sprachgebrauch der Apk, in der sich genau dieselbe Wendung 22 14 findet. Der bemerkenswerte Gebrauch von ἵνα (fast gleich ὅτι) findet sich auch Joh 8 56 9 2 11 15. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα ist demgemäss Parenthese, vgl. II Kor 8 7; Win. 297 lässt ἵνα von ἀποθνήσκοντες abhängig sein. τὰ γὰρ[3] ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν s. o. S. 196. Nach Dstd. sind die von den Gläubigen gethanen Werke selbst ein ewiges Gut für sie. Nach Hltzm. brauchen sie nicht noch einmal gethan zu werden. Bezieht man das ganze auf den Preis des Martyriums, so liegt hier der einfache Lohngedanke vor. Die Märtyrer erwartet ein besonders herrliches Los. Sie nehmen teil am tausendjährigem Reich 20 6.

Exkurs: Den Kritikern haben diese Verse eine besondere Schwierigkeit bereitet. Sie gehn in ihren Urteilen aufs mannigfachste auseinander. Pfleid., Vischer, Schmidt beseitigen nur die christlichen Stücke: V. 10 ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, V. 12—13. Weyl. streicht V. 8, V. 12—13; V. 6—7 und 9—11 gehören nach ihm der Quelle ב an und standen unmittelbar hinter Cap. 13. Die künstlichste Scheidung macht Spitta. V. 7 und 9 gehören nach ihm deutlich zu Cap. 13. In V. 6 streicht er ἔχοντα — τῆς γῆς καί, in V. 10 καὶ αὐτός — τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, in V. 11 καί ὁ καπνός — ἀναβαίνει; οἱ προσκυνοῦντες bis Ende. V. 12—13 wird ganz gestrichen. Völter hält 14 6—7 für einen Bestand der Urapokalypse; V. 8 in II für einen Ersatz

[1]) c. ℵ°ACP 1. 4. 17. 8. 9. 26. 8. 38. 47. 95 g vg. (33. 5. 6. 96. 8 και λεγει), Q Rel. λεγει ναι, > ναι ℵ 16. 34.

[2]) ℵAC αναπαησονται Q Rel. αναπαυσονται, P Cs. αναπαυσωνται.

[3]) c. ℵACP 16. 8. 26. 38. 95 g vg ב Tic. Pr.; Q Rel. δε.

für das ursprünglich hier ausgefallene Cap. 18, in III für ursprünglich, dagegen Cap. 18 für später ausgearbeitet; V. 9—12 für einen Einschub von demselben Verfasser, der Cap. 13 geschrieben hat. Die übrigen Verse schliessen sich nach ihm an 14 1—3 an, weil diesen Versen gemeinsam die von ihm herangezogene Joelstelle zu Grunde liege. Erbes verteilt ähnlich, 14 6—7 an die Apk aus dem Jahre 62, 14 9b—12 an die Quelle von Cap. 13. 14 8 sei vom Redaktor eingeschoben. Weizsäcker nimmt in 14 6—13 eine eigne Quelle an. Sabatier fasst dieselben als Einleitung zu 14 14—20. Schön hält die Verse 14 9—13 für interpoliert mit Rücksicht auf Cap. 13.

Aus dieser Ratlosigkeit der Kritiker geht hervor, dass innerhalb dieser Verse überhaupt nicht geschieden werden darf. Es ist vielmehr klar, dass hier wieder der Schriftsteller gearbeitet hat, der die Apk als Ganzes vor Augen hatte, d. h. der Verfasser selbst. In V. 6 ist die Rückbeziehung auf 8 13 in der That deutlich. Ferner ist der Vers mit 10 6 verwandt. V. 7 klingt an Cap. 11 18 5 3. 13 an. V. 8 weist vorwärts auf Cap. 18. Auch in V. 10—11 zeigen sich deutliche Anklänge an Cap. 17; zugleich verbinden V. 9—11 dieses Stück mit Cap. 13. In Vers 12—13 zeigt sich das specifische Interesse, wie auch der Stil des Apok. letzter Hand. Vers für Vers kann man endlich in dem Abschnitt den in der Apk herrschenden Sprachgebrauch nachweisen. Auch der Zweck des Abschnittes ist deutlich. Mit 14 14ff. beginnen die grossen Gerichtsscenen, die sich dann bis Cap. 19 hinziehen. 14 6—13 ist als Einleitung zu diesem Abschnitt anzusehen. Mit dem Ruf zur Busse und dem Hinweis auf das nahende Gericht Gottes beginnt der Abschnitt. Dann folgt die Ankündigung des in den späteren Teilen sich vollziehenden Gerichts über Babel und die Anbeter des Tieres, endlich der Hinweis auf die künftige Seligkeit der Treuen Gottes in Cap. 20.

14 14. *καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ*[1] *νεφέλη λευκή. καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον*[2] *υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τὴν κεφαλὴν*[3] *αὐτοῦ στέφανον χρυ-*

---

[1]) In diesem und in dem folgenden Verse ist wie in 7 9 infolge des *εἶδον καὶ ἰδού* ein starker Kasuswechsel von Nominativ und Accusativ entstanden, und es ist demgemäss in den verschiedenen Handschriften aufs mannigfaltigste abgeändert. Einen Ueberblick s. Studien 15.

[2]) Wie 1 13 ist *υιον* zu lesen mit ℵAQ 2. 8. 9. 11. 3. 4. 27. 30. 1. 2. 3. 41. 2. 50. 79. 92. 4. 8; *υιω* C Rel. (Cs.), *υιου* P 26.

[3]) *της κεφαλης* A 8. 28. 9. 30. 8. 40. 7. 51. 79. 90. 3. 4. 8. s. o. S. 193.

σοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὀξύ. Die grammatische Unregelmässigkeit: ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, die hier und 1 13 vorkommt, ist einer der besten Beweise für den gleichmässigen Sprachcharakter der Apk. Es kann wohl kaum ein Zweifel sein, dass die hier beschriebene Gestalt nach der Meinung des Apok. der Messias sein soll. Die Anlehnung an Da 7 ist zu genau, als dass man hier zweifeln könnte. Auf einen Engel deutet die Gestalt Grot., Vitr., Beng., Züll., de W., Ew. II. Doch weisen Vlt. II 86, Sp. 432 mit Recht darauf hin, dass hier eine ganz eigenartige messianische Vorstellung vorliegt. Der Messias erscheint hier fast wie einer der übrigen Engel (V. 18: ἄλλος ἄγγελος) und erhält von einem Engel den Befehl und den Zuruf, wobei freilich der Engel auch als Ueberbringer der Befehle Gottes gedacht werden könnte (Dstd.). Das hier vorliegende Problem wird weiter unten seine Lösung finden.

14 15. καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ[1]), κράζων ἐν φωνῇ μεγάλῃ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῆς νεφέλης. Der Ausdruck „ἄλλος ἄγγελος" ist bemerkenswert, da er sich nur auf den Messias als ersten Engel zurückbeziehen kann. Dstd. glaubt freilich, dass ἄλλος ἄγγελος sich auch auf die vorhergehenden Engel beziehen kann. Aber der Hinweis auf den ἄλλος ἄγγελος V. 6 nützt nichts, da die textliche Ueberlieferung unsicher ist. Nach Sp. soll das ἄλλος von dem Redaktor eingeschoben sein, der die vorhergehende Erscheinung nicht mehr für den Messias hielt. Nach Hltzm., Vlt. ist der Messias selbst einem Engel gleich, vgl. Henoch 46 1. Man könnte vielleicht auch geneigt sein, zu übersetzen »ein anderer, ein Engel«. Merkwürdig ist auch die einfache Erwähnung, dass der Engel aus dem Tempel gekommen sei, weshalb Cs. in ἐκ τοῦ οὐρανοῦ verändert, während bei Pr. die Bestimmung ganz fehlt. Ist ἐκ τοῦ ναοῦ zu lesen, so hat man den Ausdruck auf den himmlischen Tempel zu beziehen und sich zu erinnern, dass der Apok. von Cap. 8 an die allerdings dann und wann wieder fallen gelassene Vorstellung von einem in der Vision geschauten himmlischen Tempel festhält. πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ θέρισον, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα (14 6 s. o. S. 205)[2]). θερίσαι (zu dem Infinitiv vgl. 9 10 11 6 B. Weiss). ὅτι ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς τῆς γῆς. Das Doppelbild von Kornernte und Weinernte ist genau nach

---

[1]) Cs. *ουρανου*.

[2]) + *του* 10. 8. 26. 9. 30. 3. 4. 7. 9. 49. 90. 1. 3. 8. g, *θερισμου* ℵ 38. 41, beides Korrekturen des schwierigen Infinitivs.

Joel 4 1ff. LXX 3 13 gebildet: „ἐξαποστείλατε δρέπανα, ὅτι παρέστηκεν τρυγητός. εἰσπορεύεσθε, πατεῖτε, διότι πλήρης ἡ ληνός“. πέμψον und nachher ἔβαλεν sind natürlich nur Uebersetzungen des hebräischen שלח, ein Beweis, dass der Schriftsteller hier kaum den Text der LXX vor sich gehabt hat (Sp.). Zu dem Gebrauch von πέμπειν vgl. ISam. 20 20. Es ist hier nicht an die Erntevorstellung Mk 4 2ff., Mt 13 1ff. Joh 4 35ff. zu denken. Die Ernte ist hier nur Sinnbild des Gerichts und der Vernichtung. Einige Ausleger (Hofm., Ebr., Alford, Bruston pag. 6) denken zwar hier zunächst an die Entscheidung für die Gerechten, so dass dann erst nachher das Gericht über die Ungerechten hereinbräche. Das ist jedoch durch die Anlehnung an die Joelstelle ausgeschlossen.

14 16. καὶ ἔβαλεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τὴν νεφέλην[1]) (s. o. S. 193) τὸ δρέπανον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐθερίσθη ἡ γῆ. Die Erde wurde geerntet, d. h. es wurde ein Ende gemacht mit aller Bosheit und Schlechtigkeit der Erde. 14 17. καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν[2]) ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ[3]), ἔχων καὶ αὐτὸς δρέπανον ὀξύ. Es ist schwer zu sagen, weshalb hier noch ein Engel in der Rolle des Weltrichters neben den Menschensohn tritt. 14 18. καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου, ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός. Der Engel kommt aus dem Altar 9 13 (ἐκ ist nicht gleich ἀπό, Ew. I, De W., Ebr.). Zu dieser Schilderung des Engels ist 8 3, dann 6 9 9 13 16 7 zur Erklärung heranzuziehen. Nach dem ganzen Zusammenhang ist nur an einen Altar, der in der himmlischen Tempelscenerie vorhanden ist, zu denken, und zwar an den Brandopferaltar. Dass in diesem ein Feuerengel waltend gedacht wird, ist leicht erklärlich, und man braucht nicht mit Sp. zu allerlei fernliegenden rabbinischen Notizen seine Zuflucht zu nehmen. καὶ ἐφώνησεν [ἐν][4]) φωνῇ[5]) μεγάλῃ τῷ ἔχοντι τὸ δρέπανον τὸ ὀξύ λέγων· πέμψον σου τὸ δρέπανον τὸ ὀξὺ καὶ τρύγησον (Lk 6 44) τοὺς βότρυας τῆς ἀμπέλου τῆς γῆς, ὅτι ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ[6])

---

[1]) c. ℵA 16. 36. 8. 47. 79. 80. 1. 161, την -ην CP Rel.; τη ν -η Q 7. 8. 13. 4. 26. 32. 50. 90. 2. 3. 4.

[2]) > A 81 g am. fu. Pr. (non f.).

[3]) + ο AC.

[4]) > ℵACPQ al. mu.; + εν 6. 7. 8. 14. 29. 121 al.[20] (Ti.).

[5]) c. ℵAP?Q 31. 8. 95f. g vg. ɔ, κραυγη C Rel.

[6]) c. ℵACP 1. 7. 10. 6. 7. 28. 36. 7. 8. 9. 47. 9. 79. 80. 1. 91. 3. 5. 6. 161 g vg. ɔ a^1 (f. adultae factae sunt uva); ηκμασεν η σταφυλη.

αὐτῆς[1]). In das hier folgenden Bild der Traubenernte mischen sich Züge aus der Joelstelle, Zch 14 1ff. Jes 63 1ff. δρέπανον bezeichnet im Griechischen sowohl die Hippe, wie das Winzermesser. 14 19. καὶ ἔβαλεν[2]) ὁ ἄγγελος τὸ δρέπανον αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐτρύγησεν τὴν ἄμπελον τῆς γῆς καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν[3]) (vgl. 19 15). Der Wechsel des Genus ist eine einfache grammatische Unregelmässigkeit, die ihre Erklärung in etwas darin findet, dass auch ὁ ληνός im Gebrauch vorkommt. 14 20. καὶ ἐπατήθη ἡ ληνὸς ἔξωθεν[4]) τῆς πόλεως. Die Bemerkung »ausserhalb der Stadt« deutet auf ein schwer zu lösendes Rätsel. Nach dem vorhergehenden kann kaum eine andere Stadt als Jerusalem gemeint sein, es ist aber doch möglich, dass der Apok. schon an Rom denkt. (vgl. Cap. 17.) Hammond, Weizs., Hilgf. Wenn man die Beziehung auf Jerusalem annimmt, so ist nicht an das himmlische, sondern an das irdische Jerusalem zu denken. Dabei ist auch nicht auf die Errettung von Jerusalem 20 9 zu verweisen (Dstd.), da hier das neue Jerusalem des tausendjährigen Reiches gemeint ist. Das Gericht findet nach Joel im Thale Josaphat statt, nach Zch 14 4 auf dem Oelberg, vgl. Da 11 45, Sibyll. III 666ff., auf Zion IVEsr 13 35, Apk. Bar. 40 1. καὶ ἐξῆλθεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ ἄχρι τῶν χαλινῶν τῶν ἵππων, ἀπὸ σταδίων (Joh 11 18 21 8) χιλίων ἑξακοσίων, Das Gericht ist nach Jes 63 3 geschildert: καὶ κατεπάτησα αὐτοὺς ἐν θυμῷ μου, καὶ κατέθλασα αὐτοὺς ὡς γῆν, καὶ κατήγαγον τὸ αἷμα αὐτῶν εἰς γῆν. Noch weitere Parallelen liegen vor Hen 100 1ff. (94 9 98 12 99 6). Sibyll. III 633ff. Die Massangabe der Ausdehnung des Blutbades macht besondere Schwierigkeiten. Möglich ist, dass die Zahl nur schematisch ist (40×40), Dstd. (Victorin nimmt an, dass diese schematische Zahl die ganze Erde bedeutet: per omnes mundi quattuor partes). Viele nehmen an, dass mit der Zahlenangabe die Länge Palästinas gemeint sei (nach Antonius itinerarium 1664 Stadien, nach Hieronym. 1280. Ep. ad Dard. Opp. III 46. Dstd., Hltzm.). Die angegebene

[1]) c. ℵACP 1. 10. 7. 9. 28. 36. 7. 8. 49. 79. 80. 1. 91. 3. 5. 6 g vg.; της γης Q Rel.

[2]) c. ℵACQ al.; εξεβαλεν 2. 7. 8. 29. 87. 121 al.[20].

[3]) Im Archetypus von ℵ Cs hat wahrscheinlich folgende Doppel-
τον την αλην
Korrektur gestanden την ληνον τον μεγαν, und ist dann in verschiedener Weise in die einzelnen Hndschrn. übergegangen.

[4]) εξω ℵ 28. 37. 8. 79. 80. 1. 161, f Pr. extra, g a foris extra.

Länge entspricht auch dem Meerbusen von Suez (Hltzm.). Dieser kann jedoch hier kaum in Betracht kommen.

Exkurs: Es scheint an diesem Punkte wieder ganz deutlich zu werden, dass der Apok. fremde Elemente in seine Apk aufgenommen hat. Denn es liegt hier offenbar ein abschliessendes und endgültiges Gericht vor. So haben denn fast alle Kritiker auch hier mit ihrer Quellenscheidung eingesetzt. Weyland sieht in 14 14—20 das Endgericht seiner Quelle ℵ, dem noch das Gericht über Babel und das Gesicht vom neuen Jerusalem folgen. Ebenso steht für Vlt. und Erbes diese Episode am Schluss der Grundschrift der Apk. Diese Forscher sind also darin einig, dass dieses Stück als Schilderung des Endgerichts jedenfalls ursprünglich einmal am Schluss einer Apk gestanden haben muss. Aehnlich rechnet Weizs. 14 14—20 zur Grundlage, dafür aber auch die Stücke 11—13, 17—19 zu den Quellen der Apk. Unglücklicher ist Sp. in seiner Quellenscheidung. Er rechnet 14 14—20 zu seiner Quelle J^2, zu der dann noch Cap. 15—18 gehören. Bei ihm tritt also dieses Endgericht wieder an den Anfang, vor die sieben Schalenplagen. Sabatier hält 14 14—20 für ein vereinzelt stehendes jüdisches Quellenstück, während Schön auch dieses Stück wieder dem christlichen Apok. zuweist. Schmidt sieht in dem Stück 14 6—20 ein Orakel über Rom und betrachtet dieses als ein vereinzeltes Fragment.

Ich glaube, wir können noch weiter gehen und auch den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang dieses apokalyptischen Fragments erkennen. Folgende Parallelen kommen in Betracht: Henoch 100 2ff. »Vom Morgenrot bis Sonnenuntergang werden sie einander töten, und das Ross wird bis an die Brust im Blute der Sünder gehen, und der Wagen bis zu seiner Höhe einsinken, und in jenen Tagen werden die Engel in die Verstecke herabkommen und zusammenbringen an einen Ort alle, welche der Sünde helfen, und der Höchste wird sich erheben an jenem Tage, um das grosse Gericht zu halten über alle Sünder«. Ferner finden sich Parallelen in den Quellen, die dem Traditionskreis vom Antichrist angehören (Bousset Antichrist 148). Lactanz Instit. VII 19 erzählt von der Besiegung der Scharen, welche vom Antichrist zur Verfolgung der Gläubigen ausgesandt sind: »et virtus angelorum tradit in manus iustorum multitudinem illam, quae montem circumsederit, et fluet sanguis more torrentis; deletisque omnibus copiis impius solus effugiet. Vgl. Commodian carm. apolog. 983; Apk. Zephanja: »Die Engel werden es hören und herabkommen und mit ihm (dem Antichrist) einen Kampf von vielen Schwertern kämpfen«. Es

scheint nun auch so, als wenn schon Henoch 1001ff. diesem Traditionskreis angehört. Vgl. 1001 u. 2. Das Fragment, welches der Apok. hier verwertet hat, stammt also wahrscheinlich aus der Tradition vom Antichrist. Es handelte ursprünglich von der Schlacht, welche die Engelscharen dem Antichrist und seinem Heere liefern. So erklärt Victorin zu dieser Stelle: »exiit ultio usque ad principes populorum, id est rectores sive diabolum sive angelos eius; novissimo certamine exiit ultio sanguinis effusi. Bousset a. a. O. So erklärt sich dann die sonderbare Gestalt des Messias am Anfang. Ursprünglich war hier nur von einem Thun der Engel die Rede. Der Apok. hat die Gestalt des Messias erst eingetragen, doch sind noch deutliche Spuren des ursprünglichen Thatbestandes geblieben. Die Schlacht findet ausserdem nach der Tradition draussen in der Wüste statt, wohin die Gläubigen aus Jerusalem geflohen sind; so erklärt sich der Ausdruck ἔξω τῆς πόλεως.

Dies Fragment hat nun der Apok. verwertet und so kommt es, dass er hier, wo man es gar nicht erwarten sollte, schon ein vorläufiges Gericht bringt. In welches Verhältnis er dieses Gericht zu den folgenden stellte, kann nicht mehr deutlich gesehen werden. Vielleicht bezog er, wie schon gesagt, ἔξω τῆς πόλεως auf Rom und wollte hier das Gericht über die Welt ausserhalb Roms schildern, dem dann das Gericht über Babel 171 folgt.

Cap. XV—XVII.

Die Sieben-Schalen-Vision.

151. καὶ εἶδον ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ μέγα καὶ θαυμαστὸν (Joh 930) ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας. Der Seher sieht ein andres Zeichen; der Ausdruck bezieht sich nicht auf das in Cap. 14 gesehene zurück (Dstd.), sondern greift hinüber auf 121. 3 (Hltzm.). Es sollen nun im Vergleich mit dem im Cap. 12—14 geschilderten Unheil die allerletzten Plagen geschildert werden. vgl. Lev 2621 προσθήσω ὑμῖν πληγὰς ἑπτὰ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν (vgl. V. 18. 24. 28). Dass die Engel die Plagen »haben«, bedeutet wohl einfach, dass sie dieselben in Gestalt der Schalen in den Händen tragen. ὅτι ἐν αὐταῖς ἐτελίσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ. Da mit Cap. 16 die Plagen noch keineswegs zu Ende sind, so ist wohl mit Hltzm. zu

übersetzen: Denn dann (wenn sie abgelaufen sind) vollendet sich der Zorn Gottes.

15₂. *καὶ εἶδον ὡς* (s. o. S. 205) *θάλασσαν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρὶ.* Der Ausdruck erinnert an 4₆. Was es bedeuten soll, dass das Meer mit Feuer gemischt erscheint, ist bis jetzt ein Rätsel geblieben. Eine Beziehung auf das rote Meer (de W., Hgstb., Ebr., Sp., Hltzm.) scheint mir hier gänzlich fern zu liegen. *καὶ τοὺς νικῶντας*[1] *ἐκ* (Winer 47, S. 345) *τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος*[2] *αὐτοῦ καὶ*[3] *ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἑστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑαλίνην ἔχοντας κιθάρας*[4] *τοῦ θεοῦ.* 5₈ 14₂. *τοὺς νικῶντας* steht hier für *τοὺς νενικηκότας.* Der Apokalyptiker schaut die Märtyrer und zwar wie es scheint in ihrem Zustande nach dem Tode (vgl. 6₉ff.) noch nicht in ihrer zukünftigen Herrlichkeit. Die das Martyrium verherrlichende Tendenz der Apk wird auch hier deutlich.

15₃. *καὶ ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωυσέως*[5] *τοῦ*[6] *δούλου τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου λέγοντες.* Num 12₇ Jos 14₇ 22₅ Exod 14₃₁. Mit dem Liede Mosis ist jedenfalls das Loblied des Moses nach dem Durchzug durch das rote Meer und der Errettung von den Aegyptern gemeint. Das folgende Wort »und das Lied des Lammes« (nicht vom Lamme (Gen. Obj.), wegen des vorhergehenden *Μωυσέως*) bereitet einige Schwierigkeit. Es ist zunächst fraglich, ob ein und dasselbe Lied gemeint sei, das von Moses und dem Lamme stammen soll, oder ob zwei verschiedene Hymnen anzunehmen sind. Das erstere scheint mir in Hinsicht auf das folgende wahrscheinlich. Dann ist der Sinn der Stelle ziemlich klar. Gleich dem alten Befreiungslied, das einst Israel unter der Führung des Moses anstimmte, singen die Sieger ein neues Erlösungslied nun nicht mehr allein unter der Leitung des Moses, sondern unter der Führung des Lammes. — Fast sämmtliche Kritiker streichen hier allerdings *τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου.* Unbedingt nötig scheint mir das nicht; zu erwägen wäre immerhin, ob nicht dem Apok. eine ältere Tradition auch hier vorgelegen hat, in der von

---

[1]) *νικουντας* C.

[2]) *εκ της εικονος και εκ του θηριου αυτου* (?) *και.* Q 2. 4. 6. 8. 13. 4. 26. 7. 9. 31. 3. 9. 40. 1. 2. 8. 50. 92. 4. 5. 7. (8).

[3]) + *εκ του χαραγματος αυτου* 1. 17. 28? 33? 4? 5. 6. 39. 47. 79. 80. 1. 7. 161.

[4]) *τας κιθαρας* Q 2. 7. 8. 13. 6. 26. 7. 9. 35. 8. 43. 8. 50. 1. 87. 94. 7.

[5]) *Μωσεως* P 28. 81 al mu.

[6]) ℵc. AP 1. 10. 28. 37. 8. 51. 80. (1.) 91. 121. 61; > *του* Q Rel.

einem Liede des Moses, das von den siegreichen Gläubigen gesungen wird, die Rede war. *μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου* (Ps 97 2 110 2 138 14 IChr 16 9) *κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (s. o. S. 205). *δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ* (s. o. S. 207) *αἱ ὁδοί σου ὁ βασιλεὺς*[1] (s. o. S. 191) *τῶν ἐθνῶν*[2]. (Sach 14 9) Ps 144 17 *δίκαιος κύριος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*. vgl. Ps 18 10 Ps. Salom 17 4. — *ἀληθινός* bezeichnet hier dasselbe wie das hebräische תמים und bedeutet hier anders als sonst in der Apk mehr wahrhaft als wirklich (Dstd.). 15 4. *τίς οὐ μὴ φοβηθῇ* [*σε*][3] *κύριε*[4]. vgl. Jer 10 7: Wer sollte Dich nicht fürchten König der Völker (fehlt im Text der LXX). *καὶ δοξάσει*[5] *τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὅσιος*[6] von Gott nur hier und 16 5 im NT. *ὅτι πάντα τὰ ἔθνη*[7] *ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου* (19 9), deine Rechtsthaten (Hltzm.) *ἐφανερώθησαν*. vgl. Ps 85 9 *πάντα τὰ ἔθνη ὅσα ἐποίησας ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου κύριε*. Ex 9 16 Ps 125 2 Mch 7 15ff. Die beiden ersten durch *ὅτι* eingeleiteten Sätze sind koordiniert und begründen die beiden vorhergehenden Sätze. Der dritte Satz mit *ὅτι* ist subordiniert. Daher weist auch das ganze der Ausführung in die Zukunft: Die Völker werden kommen, weil deine Rechtsthaten offenbar wurden. (Fut. exactum.)

15 5. *καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον*[8] *καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου* (משכן אהל מועד) *ἐν τῷ οὐρανῷ*. Nicht »der die Stiftshütte umschliessende Tempel« (Dstd.) ist zu erklären, sondern der Tempel, nämlich die Stiftshütte (Züll., de W.). Dies Oeffnen des Tempels ist freilich 11 19 schon einmal berichtet. 15 6. *καὶ ἐξῆλθον*[9] *οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ*[10] *ἔχοντες τὰς ἑπτὰ πληγὰς* [*ἐκ*

---

[1]) *βασιλευ* ℵ 18. 29. 47. 90. 8.

[2]) *αιωνων* ℵC 18. 95 cle. fu. dem. tol. lipps. ↄ.

[3]) *σε* > ACPQ 1. 12. 4. 36. 43. 7. 79. 80. 1. 92. 161 g am. fu. dem. tol. p α α^1 Cypr. Pr., es steht nur in der Mehrzahl der Minuskeln und ↄ, ist jedoch fast unentbehrlich.

[4]) *δοξασει* ACPQ 6. 9. 13. 26. 7. 8. 32. 9. 47. 8. 50. 1. 87. 90. 5, *δοξασῃ* ℵ Rel. (s. o. S. 189).

[5]) c. ℵACP 1. 28. 36. 8. 47. 79. 80. 1 vg. Cypr. Pr.; *αγιος* Q Rel. g (sanctus) f. (sanctus et pius).

[6]) Cs.[3] + *ει*.

[7]) c. ℵACP 1. 10. 7. 28. 36. 7. 8. 49. 79. 80. 1. 91. 4. 6. 161 g vg p ↄ α α^1 Cypr. Pr., *παντες* Q Rel.

[8]) + *και ιδου* f vg. p Tic. Pr.

[9]) *εξηλθαν* C.

[10]) > ℵPQ 1. 8? 29? 48. 79. 80? 1. 94? 161 s. o. S. 202.

τοῦ ναοῦ[1])] ἐνδεδυμένοι[2]) λίνον[3]) καθαρὸν λαμπρὸν καὶ περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη ζώνας χρυσᾶς. Das Bild ist nach Ez 9 2 entworfen. Wie die sechs Männer dort erscheinen hier die Engel in weissem Leinen, d. h. im Priestergewand, sind aber, wie der Menschensohn mit goldenen Gürteln geschmückt. Besondre Schwierigkeit bereitet hier der Umstand, dass das Erscheinen der Engel schon in V. 1 erzählt war. Es entsteht über dies die Frage, wie die Engel von dem Seher schon V. 1 gesehen werden konnten, wenn sie erst V. 5 aus dem bisher verschlossenen Tempel heraustreten. Diese Inkongruenz hat wieder Anlass zu den mannigfachsten kritischen Operationen gegeben. Doch sind diese insgesamt nicht notwendig. Man muss nur 15 1 als Ueberschrift zu dem ganzen folgenden betrachten. Den wichtigsten Inhalt der folgenden Weissagung stellt der Apok. voran (Vlt. III 256f.).

15 7. καὶ ἓν[4]) ἐκ (s. o. S. 194) τῶν τεσσάρων ζώων ἔδωκεν τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις ἑπτὰ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 1 18. 4 9. 10 10 6. Weshalb grade einer der Cheruben die Schalen den Engeln reicht, kann nicht erklärt werden. 15 8. καὶ ἐγεμίσθη ὁ ναὸς[5]) κάπνου ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ Ez 10 4 καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο (s. o. S. 188) εἰσελθεῖν εἰς τὸν ναὸν ἄχρι τελεσθῶσιν (s. o. S. 199) αἱ ἑπτὰ πληγαὶ τῶν ἑπτὰ[6]) ἀγγέλων. Der Rauch ist ein Zeichen der Gegenwart der Herrlichkeit und Machtfülle Gottes. Ex 40 34 1Reg 8 10f. Weil seine Gegenwart aber, so lange die Plagen dauern, eine Gegenwart des Zornes und Gerichtes ist, so ist sie unnahbar und verderbenbringend für jeden der sich naht, so dass niemand in den Tempel kommen kann.

---

[1]) c. ℵACP 1. 7. 28. 36. 7. 9. 41. 3. 4. 7. 9? 80. 1. 91? 5. 161 f. g vg. ɔ a[1] Tic. Pr.; Cs.[3] ἐκ του ουρανου; > Q Rel., Pr. (ℙ α an anderer Stelle).

[2]) ℵACP 1. al.. am. f. g. Pr.; οι ησαν ενδεδυμενοι Q Rel.

[3]) λιθον AC 48. 90 am. fu. dem. tol. lips. Die unsinnige, nur durch einen Schreibfehler entstandene Lesart, darf nicht acceptiert werden, gegen Dstd., Sp. (vgl. auch das nur zu λίνον passende καθαρόν). Ez 28 13 „πᾶν" λίθον χρηστὸν ἐνδέδεσαι (Apk 21 11), deckt sich mit der vorliegenden Lesart nicht.

[4]) > εν ℵ Cs.

[5]) c. ℵACP 1. 7. 10. 7. 8. 28. 37. 8. 9. 47. 9. 80. 1. 95. 6. 161; εκ του καπνου Q Rel.

[6]) > P Cs.

Cap. XVI.

16 1. *καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης*[1] (s. o. S. 190) [*ἐκ τοῦ ναοῦ*][2] *λεγούσης τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις· ὑπάγετε καὶ*[3] *ἐκχέετε* (ℵACP 1. 12; Rel. *ἐκχέατε*) *τὰς ἑπτὰ*[4] *φιάλας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὴν γῆν* (s. o. S. 195) 8 5. Nach 15 8 muss die aus dem Tempel erschallende Stimme Gottes Stimme sein. Targum zu Jes 61 22 phialas poculi irae meae.

16 2. *καὶ ἀπῆλθεν ὁ πρῶτος*[5] *καὶ ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν*[6] (s. o. S. 195). *καὶ ἐγένετο ἕλκος κακὸν καὶ πονηρὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους*[7] *τοὺς*[8] *ἔχοντας τὸ χάραγμα* 13 15f. 14 9f. *τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ* (s. o. S. 196; 79. 161. *τὴν εἰκόνα*). vgl. Exod 9 10f. Dt 28 35 LXX *ἕλκος πονηρόν*; ein übles (bösartiges) Geschwür. Dieses Geschwür kommt über (*ἐγένετο ἐπί* Lk 1 65 3 2 de W., Winer 49c 480) die, die sich dem Cäsarenkultus gebeugt haben. Gegen das Cäsarentum und seine Anhänger richten sich die folgenden Plagen.

16 3. *καὶ ὁ δεύτερος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐγένετο αἷμα ὡς νεκροῦ καὶ πᾶσα ψυχὴ* [*ζῶσα* (*ζωῆς*)][9] *ἀπέθανεν* [*τὰ*][10] *ἐν τῇ θαλάσσῃ* (Apposition zu *ψυχή*). Im Vergleich zu 8 8 wird jetzt das ganze Meer in Blut verwandelt und alles Lebendige darin stirbt, noch dazu wird das Meer zu Blut, wie es einem Toten eignet Ex 7 17. 21. vgl. 8 9 *κτίσματα τὰ ἔχοντα ψυχάς*. Gen 1 30 *ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν ζωῆς* Winer § 30 2*β*.

---

[1]) *μεγαλης φωνης* ACQ 4. 8. 13. 4. 9. 27. 31. 41. 2. 8. 50. 82. 94. 5. 7. Die in der Apk gebräuchliche Wortstellung ist *φωνης μεγαλης*.

[2]) c. ℵACP 1. 10. 28. 34. 5. 6. 8. 40. 9. 80. 1. 7. 91. 5. 6. 121. 61 f. g vg. *α* Pr.; 13. dem. tol. lips.[6] *p* *α*[1] *εκ του ουρανου*, > Q Rel. *b*.

[3]) > 1. 7. 12. 28. 36. 49. 79. 80 al.[10] lips.[4] *p* *α*.

[4]) > P Cs.

[5]) Ueber die Hinzufügung von *ἄγγελος* hier und in den folgenden Versen in Cs. s. Studien S. 33.

[6]) *επι την γην* Cs.

[7]) *εις τους ανθρωπους* Cs.

[8]) > Cs? vgl. 15 6.

[9]) *ζωης* AC 95 *b* *α*[1]; *ζωσα* ℵ PQ 1. 7. 10. 6. 7. 28. 36. 7. 8. 9. 41. 2. 9. 80. 1. 91. 6. 161 f. g vg. *p* *α*; beides fehlt in Rel. Pr.

[10]) *τα* ACP (95 *b*); > Rel.; die Lesart *τα* ist als die schwierigere wohl vorzuziehen. *τα* wäre dann *κατὰ σύνεσιν* auf *ψυχή* zu beziehen.

16 4. *καὶ ὁ τρίτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς*[1] *τοὺς ποταμοὺς* (s. o. S. 195) *καὶ* [*εἰς*][2] *τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων καὶ ἐγένετο*[3] *αἷμα.* »Und es ward Blut«, ist unpersönlicher Ausdruck für: »die Gewässer wurden Blut«, (s. u.) 16 5. *καὶ ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου* (s. o. S. 196) *τῶν ὑδάτων λέγοντος· δίκαιος εἶ ὁ ὢν καὶ ὁ*[4] *ἦν ὁ*[5] *ὅσιος* (Ps 16 2 8 143 18 Dt 32 4), *ὅτι ταῦτα ἔκρινας.* Gemeint ist der (bestimmte) über die Gewässer gesetzte Engel (vgl. den Windengel 7 1, den Feuerengel 14 18) Schöttgen, Eisenmenger II 377. Sp. IIPt 265ff. *ὁ ὅσιος* ist Vocativ (s. o. S. 187) (Du der du heilig bist), steht parallel dem *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν*, und ist nicht etwa als Prädikat davon abhängig. 16 6. *ὅτι αἵματα*[6] *ἁγίων* 13 7. 10 17 6 19 2 *καὶ προφητῶν ἐξέχεαν.* Die *ἅγιοι* sind (wahrscheinlich) die Christen insgesamt, die Propheten sind eine besonders hervorragende Klasse derselben (s. Einleitung S. 159f.) vgl. 11 18 18 24, *καὶ αἷμα αὐτοῖς ἔδωκας* (AC) *δέδωκας πιεῖν* (AC *πεῖν* Winer 8 4). 16 7. *καὶ ἤκουσα τοῦ θυσιαστηρίου* (der Altar wird als Person gedacht, daher der Gen. s. o. S. 186) vgl. 9 13 14 18. Dass die Stimme aus dem 15 5 sichtbar gewordenen Altar erschallt, hat seinen Grund in der 6 10ff. 8 3 vorliegenden Anschauung, dass die Märtyrer sich unter dem Altar befinden. *λέγοντος· ναὶ κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (s. o. S. 205) *ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου.* 6 10 15 3 19 2 (Ps 18 10). 16 8. *καὶ ὁ τέταρτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἥλιον καὶ ἐδόθη αὐτῷ* (nämlich der Sonne, schwerlich dem Engel) *καυματίσαι* (die in der Apk nach *δίδωμι* gebräuchliche Konstruktion) *τοῦς ἀνθρώπους ἐν πυρὶ*[7]. 16 9. *καὶ ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι καῦμα μέγα* (Winer § 32 5) *καὶ ἐβλασφήμησαν*[8] *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος* [*τὴν*][9] *ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας.*

---

[1]) *επι* ℵ 18. 31 vg. Pr.

[2]) > ℵACP 10. 43. 9. 79. 81. 91. 5. 6 f. g 𝔭 Pr., + *εις* Rel. Die Wiederholung entspricht dem Sprachgebrauch der Apk.

[3]) *εγενοντο* A 36. 95 f. g Pr.

[4]) *ος* Q 2. 4. 8. 14. 26. 9. 30. 40. 1. 2. 3. 8. 92. 3. 8.

[5]) c. ℵP (1.) 5. 6. 10. 1. 2. 7. 8. 27. 8. 31. (4,) 5. (6.) 47. 9. 51. 79. (80.) 1. 91. 4 6. 161; ACQ Rel. > 𝔬 (Schreibfehler).

[6]) *αιματα* ℵ 36. 39, Rel. *αιμα*, der Hebraismus ist vorzuziehen.

[7]) *εν πυρι τους ανθρωπους* Q 2. 4. 6. 7. 13. 9. 26. 7. 9. 31. 4. 5? 9. 40. 1. 2. 7. 8. 50. 87. 90. 3. 4. 7. 8. 121.

[8]) c, ℵACP 1. 36. 38. 79. 80. 1. 95. 161 g vg. 𝔭 *α* a^1. Tic. Pr.; + *οι ανθρωποι* Q Rel. 𝔬.

[9]) c. ℵAP 10. 2. 36. 7. 49. 80. 91. 6. 161; Rel. > *ἐξουσία* steht in der Apk mit dem bestimmten Artikel, wo es sich um die Vollmacht (Macht) überhaupt handelt 9 19 12 10 13 4 12 17 13, wo also

Es trifft das Gegenteil des 14 6f. 15 4 beabsichtigten Erfolges ein (B. Weiss); *καὶ οὐ μετενοήσαν* 9 20f. 11 13 *δοῦναι αὐτῷ δόξαν*, explikativer Inf., wie 11 13 B. Weiss.

16 10. *καὶ ὁ πέμπτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦ θηρίου καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη, καὶ ἐμασῶντο τὰς γλώσσας αὐτῶν ἐκ τοῦ πόνου.* Winer § 47, 347b. Mit dem Throne des Tieres, des Cäsarentums, ist offenbar Rom gemeint, die Plage trifft also jetzt den Sitz der gottfeindlichen Macht selbst. Sie bringt über Rom eine Finsternis. Ex 10 21ff. Ps 104 28. Merkwürdig ist, dass diese Plage zugleich als schmerzhaft geschildert zu sein scheint (sie bissen sich auf die Zunge infolge der Pein). Nach Dstd. macht die grauenvolle Finsternis die übrigen Leiden noch schlimmer. Hltzm., Sp. nehmen hier eine ungeregelte und ungenaue, resp. überarbeitete Darstellung an. Aber das sich auf die Zunge beissen braucht keinen Schmerz, sondern nur Ingrimm und Wut auszudrücken. 16 11. *καὶ ἐβλασφήμησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ* 11 13 *ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν.* V. 9. Es ist ganz deutlich, dass in diesem Verse eine Zusammenfassung aller Plagen und ihrer bisherigen Wirkung vorliegt (Vlt. III 259). V. 11 trennt also die ersten fünf Plagen allgemeinen Inhalts von den dann folgenden zwei bestimmten und konkreten Weissagungen.

16 12. *καὶ ὁ ἕκτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ*[1] *ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν μέγαν*[2] *Εὐφράτην καὶ ἐξηράνθη τὸ ὕδωρ αὐτοῦ, ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου*[3]. Nicht aus 9 11ff. erklärt sich die hier vorliegende viel konkretere Weissagung, und nicht soll hier ganz allgemein eine von Osten kommende Gefahr geweissagt werden (Dstd.). Im Recht sind vielmehr, wie weiter unten noch näher nachgewiesen werden wird, diejenigen Ausleger, welche diese Weissagung auf die mit dem wiederkommenden Nero heranziehenden Partherkönige beziehen (Eichh.,

ἐξουσία durch keine Näherbestimmung beschränkt erscheint. Wo das letztere aber der Fall ist, steht in der Regel (in 12 Fällen ausser an dieser Stelle) kein Artikel (Ausnahmen 9 10 s. d. Lesart von Q. Rel. und 22 14).

[1]) *αυτου την φιαλην* 6. 7. 13. 4. 27. 32. 8. 42. 92. 4. 7, eine in der Apk ungewöhnliche Wortstellung.

[2]) + *τον* AC 1. 14. 8. 28. 34. 5. 47. 51. 79. 80. 7. 95. 121, der Artikel vor dem Eigennamen ist schwerlich in den Text zu setzen (s. o.).

[3]) Beachtenswert ist die Variante Pr.: regi venienti ab oriente solis, g regi venienti a solis ortu.

Heinr., Ew., Vlkm., Hilgf., Vlt. II 163, Hltzm.). Zur Vorstellung von austrocknenden oder sich teilenden Strömen vgl. Jos 3 13—17 Jes 11 15 44 27 51 10 IV Esra 13 43—47. Die Könige sind also identisch mit den zehn Königen, die in Cap. 17 als im Bunde mit dem Tiere stehend beschrieben werden. In proleptischer Weise werden hier also Figuren eingeführt, die erst nachher ihre Erklärung finden. 16 13. *καὶ εἶδον ἐκ τοῦ στόματος* 9 17 11 5 *τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου* — beachte den für den Apok. charakteristischen breiten Stil; das zweite Tier wird hier also ohne weiteres auf den Pseudopropheten gedeutet. *πνεύματα τρία ἀκάθαρτα*[1] Mt 10 1 Mk 1 26 *ὡς βάτραχοι*[2] (s. o. S. 184). Es ist vielleicht eine Anlehnung an Ex 8 1f. (Ew. II) vorhanden. Die unreinen Geister haben Gestalten wie Frösche, falsch ist die Erklärung von Dstd.: »unrein wie Frösche«. Hermas Visio 5 gehen aus dem Munde des Ungeheuers Heuschrecken hervor. 16 14. *εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων*[3] *ποιοῦντα σημεῖα.* Es kann entweder übersetzt werden: (diese Frösche) sind nämlich Dämonengeister, oder (in Parenthese gedacht) es giebt nämlich Dämonengeister, die Zeichen thun (Hltzm.). Die letztere Erklärung ist deshalb vorzuziehen, weil der Zusammenhang des ganzen dadurch ein strafferer wird. *ἃ ἐκπορεύεται*[4] ist *εἰσιν* bis *σημεῖα* Parenthese, so schliesst sich das *ἃ ἐκπορεύεται* direkt an das Ende von V. 13 an. *ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν*[5] *πόλεμον* (s. o. S. 203) *τῆς ἡμέρας [ἐκείνης]*[6] *τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος* (s. o. S. 205). Der grosse Tag Gottes ist der grosse Triumphtag, den Jahve über seine Feinde feiert. Sach 12 11 *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.* I Reg 22 21. 23 (Hltzm.). Der Satz weist deutlich auf 17 14 und 19 11ff. Schwierigkeit bereitet die Frage nach dem Verhältnis der Könige der ganzen Erde zu den Königen des Ostens. Es scheint so, als ob der Apok. kaum beide für identisch gehalten habe. Dann will er also von einer zweifachen Vorbereitung berichten. Einmal wird

---

[1]) c. ℵAC 1. 2. 7. 10. 6. 7. 8. 28. 36. 7. 8. 9. 79. 80. 1. 91. 5. 6. 161 vg. Pr. (g > *τρια*), Rel. *ακαθαρτα τρια.*

[2]) *βατραχους* ℵ 18. 36. 8. 49[2] 97. [3]) Cs. *δαιμωνων.*

[4]) *εκπορευονται* Q 7. 16. 36. 39 am. tol.; *και* (> α) *εκπορευονται* g cle. dem. fu. lipss. Pr., (> α) *εκπορευονται* ℵ[c] am. tol., *εκπορευεσθαι* ℵ 1. 43. 79. 80. 1. 95.

[5]) > Cs.

[6]) > ℵA 14. 38. 92. 5 g vg. p α α[1] Tic.

der Weg frei gemacht für die Könige des Ostens[1]), und zweitens werden durch die unreinen Geister alle Könige der Erde zum letzten Kampf versammelt.

16 15. *ἰδοὺ ἔρχομαι*[2]) *ὡς κλέπτης* 3 3. 11 22 7. 12. 20 *μακάριος ὁ γρηγορῶν* 3 2f. Lk 12 37 *καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ* 3 18 7 14 *καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ*. Hier wie 22 7. 12. 20 liegt ein plötzlicher Uebergang aus der Rede des Propheten in die Rede des Herrn selbst vor.

16 16. *καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραιστὶ Ἁρμαγεδών*[3]). Die fast allgemein angenommene Beziehung auf Megiddo II Reg 23 29f. Chron 35 22 Sach 12 11 scheitert daran, dass hier dann der Berg von Megiddo genannt wäre. Denn es giebt kein Gebirge von Megiddo, dieses liegt vielmehr in der Ebene (II Chron 35 22 *ἐν τῷ πεδίῳ M.* Jud. 5 19 *ἐπὶ ὕδατι M.*). Daher versuchen Hitz., Hilgf. 440, Vlt. II 158 die Konjektur עיר מגדו[4]). Ferner kann man fragen, weshalb der Apok. hier einen Berg als Ort der grossen Schlacht annimmt, Schlachten pflegen doch auf Bergen nicht geschlagen zu werden. Der Verweis auf Ez 38 18—20 39 2. 4. 17 (Sp., Hltzm., Erb.) hilft gegen diese Schwierigkeit nicht. Diese Schwierigkeiten bewogen vielleicht schon einen Abschreiber das Ἁρ aus dem Worte zu entfernen (s. u.). Mit Recht vermutet Gunkel hier eine ältere nicht mehr verstandene Tradition (a. a. O. 263—66). Sagen von einem Kampf der Götter auf dem Berg oder um den Berg sind uralt. So versammeln sich die abgefallenen Engel Hen 6 6 auf dem Berg Hermon (vgl. Flügel Mani 87. Brandt, Mand. Schriften 89), Gunkel 388 A. 2; vielleicht ist hier auch schon die Schilderung des Untergangs des Antiochus Da 11 heranzuziehen. Jensen vergleicht den babylonischen Götternamen *Ἰεσεμιγαδων*.

Es scheint, als wenn der Apok. hier eine doppelte Tradition verwendet, einmal die Sage von den mit Nero wiederkehrenden Parthern, und dann eine viel ältere von einem Kampf der Götter oder Engel auf dem Berge. Es entspricht diesem Thatbestand übrigens auch eine doppelte Auffassung

---

[1]) Die Lesart: der König des Ostens, würde fast besser zum folgenden passen.

[2]) *ερχεται* ℵ 38. 47 Pr.

[3]) c. ℵA 1. 7. 10. 3. 6. 7. 8. 34. 5. 6? 7. 8. 9. 47. 9. 79. 80. 1. 7. 91. 5. 6. 121. 61 g vg. ק ס *α* α^1 Pr., *μαγεδων* Q Rel. fu. Tic. (weitere Minutien s. bei Ti.)

[4]) X retrovertiert הר מגדו, seinen kostbaren Berg.

des letzten Kampfes in Cap. 17, wie wir weiter unten sehen werden. Schwer zu sagen ist endlich, inwiefern und für wen das, was in der sechsten Posaune berichtet ist, eine Plage sein soll. Wahrscheinlich will der Apok. schildern, wie die Könige der Erde sich hier zu ihrem eignen Verderben sammeln.

16 17. *καὶ ὁ ἕβδομος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ*[1]) *τὸν ἀέρα.* Dazu, dass die Plage in die Luft gegossen wird, passen die folgenden Erscheinungen. *καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ μεγάλη*[2]) *ἐκ τοῦ ναοῦ*[3]) *ἀπὸ τοῦ θρόνου*[4]). Bei der mächtigen Stimme, die aus dem Tempel erschallt, hat man jedenfalls an Gottes Stimme zu denken. In dem Ausdruck *ἐκ τοῦ ναοῦ ἀπὸ τοῦ θρόνου* liegt offenbar der Versuch vor, die Vision vom Thron Gottes mit der andern von Cap. 8 an herrschenden Vorstellung, nach der ein Tempel im Himmel gedacht wird, zu einem Bilde zu kombinieren. *λέγουσα γέγονεν.* Der Ruf: es ist geschehen, bezieht sich auf die Ausgiessung der sieben Plagen, welche durch ein besondres Wort Gottes eingeleitet und abgeschlossen erscheinen. 16 18. *καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ*[5]) *βρονταὶ* (s. o. S. 205) *καὶ σεισμὸς* [*ἐγένετο*][6]) *μέγας οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ οἱ*[7]) *ἄνθρωποι ἐγένοντο ἐπὶ τῆς γῆς*; vgl. Da 12 1 *θλῖψις οἵα οὐ γέγονεν ἀφ' οὗ γεγένηται ἔθνος ἐν τῇ γῇ. τηλικοῦτος σεισμὸς οὕτως μέγας.* Die gehäuften Ausdrücke sollen die Grösse des Erdbebens anschaulich schildern.

16 19. *καὶ ἐγένετο ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη.* Es kann hier dem ganzen Zusammenhang nach bei der richtigen Auffassung von Cap. 17f. nur an Rom und nicht an Jerusalem gedacht werden. Das Erdbeben trifft, wie 11 13 Jerusalem, so hier Rom, aber in ganz anderer und furchtbarerer Weise. *καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη* 18 5

---

[1]) *εις* Cs. (g vg. Pr.).

[2]) > A 1. 12. 46. 81.

[3]) g *α* Cs. *εκ του ουρανου*, Q Rel. *εκ του ναου του ουρανου* (Mischlesart), *εκ του ναου* ℵA 10. 4. 92. 5 vg. 𝔭 𝔬 α^1 (ähnliche Aenderungen namentlich in Cs. 14 15 15 6 16 1).

[4]) > *απο του θρονου* ℵ α^1 (94).

[5]) c. (ℵ) A 2. 6. 13. 26. 8. 36. 40. 79. 95 g vg. *α* Pr.; *αστραπαι και βρονται και φωναι* (beachte die Zusammenziehung von *αστραπαι* und *βρονται*) Rel.

[6]) *εγενετο* ℵA 1. 10. 4. 7. 28. 36. 7. 42. 9. 51. 79. 80. 1. 91. 2. 5. 6 g vg. 𝔬 𝔭 α^1 Tic.; > Q Rel. *α* fu. Pr. die verschränkte Wortstellung ist in der Apk ganz ungewöhnlich, daher ist *εγενετο* vielleicht fortzulassen.

[7]) > *οι* ℵQ 12. 4. 7. 36. 79. 81. 92, *ανθρωπος εγενετο* A 38 𝔭 *α* α^1.

ἐνώπιον τοῦ θεοῦ δοῦναι αὐτῇ (zum Inf. vgl. 14 6 u. 15) τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ 14 10 Act 10 31 Das Erdbeben erscheint danach nur als eine Vorstrafe gedacht zu sein, die Babel trifft. Zugleich wird auf die nun im folgenden kommende Vernichtung Babels hingewiesen. vgl. Jer 30 24. 16 20. καὶ πᾶσα νῆσος ἔφυγεν καὶ ὄρη οὐχ εὑρέθησαν 6 14 20 11. 16 21. καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους. Hagelstücke von der Schwere eines Talents (pfundschwer Hltzm.), so schwer wie man Schleudersteine für Wurfmaschinen machte (Joseph. B. J. V 6 3 Dstd.) vgl. Exod. 9 18—25. καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα. Zum dritten Mal. vgl. V. 9 und 11, kehrt dieser Refrain wieder.

Exkurs. Bei der Beurteilung des Cap. 16 gehen die Kritiker wieder weit auseinander. Vischer und Pfleiderer streichen nur V. 15. Nach Vlt. sind Cap. 15 und 16 Interpolationen, die mit der Einfügung von 12 und 13 zusammenhängen, und so die ursprünglich zusammengehörenden Cap. 11 und 17 weit auseinandergesprengt haben. Nach Erbes ist das dritte Siebenzeichen vom Redaktor, der auch das Fragment 12—14 13 eingearbeitet hat, in Anlehnung an Cap. 8—9 geschaffen. Weyland schreibt das Capitel im wesentlichen dem Redaktor zu, der um ein Stück der Quelle ב (17—18) einzuarbeiten hier in Anlehnung an 8—9 ein neues Plagenschema fingiere. Einiges aus der Quelle ב sei in dieses Stück aufgenommen, 16 17b—20 aber gehöre (hinter 11 19) zur Quelle א. Sp. sieht in dem Siebenzeichen einen Bestandteil der Vision J^2, er muss infolgedessen alle Stücke, die an den Kampf mit dem Tier erinnern, also gerade das charakteristische aus dem Capitel streichen, und kommt ausserdem wegen des Parallelismus von Cap. 8—9 und 16—17 ins Gedränge. Für Weizs. gehört das Capitel zum Mechanismus des Redaktors der Apk.

Wir mir scheint, haben Wzs. und dann mehr oder minder Erbes und Weyland das richtige getroffen. Cap. 16 ist nichts weiter als ein einleitendes Stück zu Cap. 17. Es lässt sich von vornherein annehmen, dass im Cap. 17 dem Apok. ein selbständiges Fragment vorgelegen hat. Um dieses einzuarbeiten, hat er dann ein neues Sieben-Schema komponiert. Aber seine Phantasie erlahmt hier. Er bringt es nicht weiter als zu einer allerdings stark variierenden Wiederholung von Cap. 8—9. Dass das ganze Stück von 15 5 an von dem Apok. letzter Hand stammt, zeigen die zahlreichen Beziehungen zu den übrigen Capiteln der Apk vgl. 15 5 mit 11 19, 15 7 mit

4 6ff., ferner die zahlreichen Beziehungen zu Cap. 13: 16 2. 6. 10. 13, die Berührungen mit Cap. 17: 16 12. 14. 19, mit Cap. 18: 16 19. 20. Am interessantesten ist die durchgängige Verwandtschaft mit Cap. 8 und 9. Zum Zweck des Nachweises dieser Verwandtschaft giebt Sp. 170 folgende Parallele

	Posaune	Schale
1.	Hagel und Feuerregen	Geschwür
2.	Blutmeer	Blutmeer
3.	Bittere Quellen	Blutquellen
4.	Verfinsterung der Gestirne	Sonnenhitze
5.	Heuschrecken	Finsternis
6.	Kriegsheer vom Euphrat	Könige vom Euphrat
7.	Hagel, Donner, Blitze, Erdbeben.	Donner, Blitze, Erdbeben, Untergang Babels, Hagel.

Die Vergleichung ist ausserordentlich interessant. Nr. 2, 3, 4 machen weiter gar keine Schwierigkeiten, in Nr. 4 ist eine leichte Aenderung eingetreten. Nr. 1 liegt eine entschiedene Differenz vor. Diese rührt vielleicht daher, dass der Apok. aufmerksam wurde, dass in Nr. 1 und 7 eine Wiederholung vorläge. Daher hat er diesmal in Nr. 1 die andre Hälfte derselben ägyptischen Plage (der vierten) gewählt. Ausserdem bringt der Apok., wo er kann, in das alte schon einmal gebrauchte Schema, die Beziehung auf das Tier und die Tieranbeter, auf Babel und den bevorstehenden Kampf mit dem Tiere hinein und erreicht so die Verbindung nach rückwärts mit Cap. 13, nach vorwärts mit Cap. 17 und 18. Beziehungen auf die Tieranbeter und die Verfolger der Gläubigen bringt er schon bei der ersten und dritten Plage. In Nr. 6 werden aus den vom Euphrat herstürmenden Reiterscharen konkreter die Partherkönige, die mit Nero redivivus wiederkehren sollen, vielleicht ist hier zugleich eine noch ältere Tradition verarbeitet. In Nr. 7 ist eine Weissagung auf den Fall Babels eingebracht. Und in Nr. 5 griff der Apok. endlich, weil eine Heuschreckenplage für Rom, gegen das sich die Weissagung ja richtete, wenig passte, auf die folgende ägyptische Weissagung und lässt eine Finsternis über den Thron des Tieres kommen. Ausserdem geht der Parallelismus bis ins einzelne, an Stelle des Rätselwortes *Ἀπολλίων* tritt das andere *Ἀμαγεδδών*. Und der Hinweis auf die Unbussfertigkeit der Menschen 9 20f. kehrt dreimal 16 9. 11. 21 wieder. So begreift sich [1]) die Komposition von Cap. 16 durchaus, wenn man an-

[1]) In den Beurteilungen der einzelnen Differenzen habe ich mich fast überall Sp. angeschlossen.

nimmt, dass derselbe Apok., der Cap. 8 und 9 schrieb, denselben Stoff noch einmal wieder aufarbeitete und ihm eine andere und konkretere Beziehung gab, um eine passende Ueberleitung und Einleitung für Cap. 17 und 18 zu gewinnen. Auch glaube ich, dass sich bei dieser Annahme am besten die Identität der Cap. 8f. und 16 im grossen und ganzen sowie auch die Differenzen im einzelnen erklären lassen. Der Annahme von Erbes und Vlt., dass hier gerade sich der nachtragende und abhängige Ueberarbeiter in seiner Eigenart zeige, bedarf es nicht, obwohl diese Anschauung viel einleuchtender ist, als die künstliche Annahme von Sp., der in Cap. 8f. und 16 zwei verschiedene Quellen entdeckt, wegen der grossen Aehnlichkeit der Capitel aber wieder gezwungen, eine neue Sieben-Plagen-Schrift als gemeinsame Quelle von 8—9 und 16 anzunehmen.

Besondre Spracheigentümlichkeiten lassen sich in diesen Capiteln der Apk kaum nachweisen. An ungewöhnlichen Wortstellungen sind etwa zu nennen (16 5 *ὅτι . . ταῦτα ἔκρινας*) 16 6 *ὅτι αἵματα . . . ἐξέχεαν καὶ αἷμα αὐτοῖς ἔδωκας πιεῖν* (die Voranstellung von *αἷμα* wird absichtlich, zum Zweck der Betonung vorgenommen sein). Die verschränkte Wortstellung 16 18 *σεισμὸς ἐγένετο μέγας* ist nicht sicher bezeugt.

Cap. XVII.

17 1. *καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας καὶ ἐλάλησεν μετ᾽ ἐμοῦ λέγων*[1]· (cf. 21 9) *δεῦρο δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης* 14 8 *τῆς μεγάλης τῆς καθημένης ἐπὶ [τῶν]*[2] *ὑδάτων [τῶν]*[2] *πόλλων*. Es kann kein Zweifel sein, dass mit der Hure die Stadt Rom gemeint ist. Sie wird nachher (V. 5 vgl. 16 19) Babylon genannt. In der späteren apokalyptischen Litteratur ist der Name Babylon für Rom gebräuchlich: Baruch 67 7 (surget rex Babylonis, qui destruxit mura Sionis. Sib. V 143. 159 [s. u.] vgl. I Pt. 5 13). Nun ist freilich Rom—Babel nicht an vielen Wassern gelegen, auf den Tiber kann man die *πολλὰ ὕδατα* unmöglich beziehen, am

---

[1]) Cs. + *μοι*.

[2]) *υδατων πολλων* ℵAP 1. 12. 28. 33. 4. 5. 6. 79. 80. 1. 7. 95. 121. 61; *των υδατων των πολλων* Q Rel. Letztere Lesart scheint als die schwierigere den Vorzug zu verdienen.

Meere aber liegt Rom nicht. Das hat den Erklärern von jeher grosse Schwierigkeit bereitet. Das Problem löst sich sehr einfach, wenn man eingesehen hat, dass es sich hier wieder nur um Herübernahme einer älteren apokalyptischen Tradition handelt. Jer 51 13 wird das alte Babel als eine an vielen Wassern liegende Stadt beschrieben. Es ist übrigens möglich, dass eine noch ältere apokalyptische Tradition hinter diesem Bild von dem Weibe an den vielen Wassern liegt, vgl. Sib. III 77 V 18 VIII 200. Bousset, Antichrist 62; Gunkel 361. 17 2. *μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν* Na 3 4 *οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς*. 14 8 war das von allen Völkern gesagt. *καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν* nur hier, sonst immer *ἐπὶ τῆς γῆς*. *ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς* 14 8. Die Relativkonstruktion ist in der zweiten Hälfte des Satzes unterbrochen. Winer 224 A. Durch die verführische Roma haben sich alle Herrscher der Welt betören lassen.

17 3. *καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν*[1] *πνεύματι* im Geist, nicht mit Sp. im Sturmwind. Wie 4 1 wird der Anfang einer neuen Vision ausdrücklich hervorgehoben. *καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον γέμοντα ὀνόματα*[2]) nicht mit Dstd., B. Weiss zu lesen *γέμον τὰ ὀνόματα*; dann müsste nach dem Sprachgebrauch der Apk „*τῆς*" *βλασφημίας* folgen. *γέμοντα* ist dann eine recht harte constructio ad sensum. *γέμειν* wird übrigens nur hier und zum Teil V. 4 in der Apk mit dem Genitiv konstruiert. Das Weib erscheint auf einem Tiere sitzend und dieses ist scharlachrot, eine Farbe, die nicht die Grausamkeit und das Blutvergiessen symbolisieren soll, sondern die üppige Pracht (Sp., Hltzm.). *βλασφημίας*. Das Tier Cap. 13 trägt die Lästernamen auf den sieben Häuptern, hier erscheint sein ganzer Leib voll von ihnen. Was mit den Lästernamen gemeint ist, ist schwer zu sagen. Eine ältere verschollene apokalyptische oder mythologische Vorstellung mag auch hier vorliegen. *ἔχοντα*[3]) *κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα*. Deutlich wird hier wieder das römische Imperium geschildert. Dass das Weib auf dem Tier sitzt, bedeutet, dass Rom seine Herrlichkeit und Machtstellung auf Grund des römischen Caesarentums besitzt. Das hier vorliegende Bild selbst hält Gunkel 365 für babylonisch. Die Sitte, die (vermenschlichten) Gestalten der Götter auf die entsprechenden Tiere zu setzen und auf diese Weise die

[1]) > 2. 19. 26. 9. 30. 3. 40. 50. 1. 90. 3. 4. 7. 8.

[2]) Ueber die Korrekturen *γεμον ονοματα* ℵ^{c} Q Rel., und *γεμον ονοματων* s. Studien. Den richtigen Text lesen ℵAP.

[3]) c. ℵP; *εχων* A 7. 28. 30. 2. 87. 94; Q Rel. *εχον*.

alten Tiergestalten beizubehalten, stamme dorther. 365. A. 2. Zwischen der Charakteristik des Weibes V. 1 und 3 ist kein Widerspruch: das Sitzen an vielen Wassern und das Sitzen auf dem Tiere schliesst sich nicht aus. Eher erscheint allerdings zu dem Sitz am Wasser in völligem Widerspruch zu stehen, dass der Seher das Weib in der Wüste sieht. Aber man muss beachten, dass hier die Weissagung beginnt (*δεῖρο δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης*), und das Weib gesehen wird, wie es in Zukunft sein wird.

17 4. *καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη* 12 1 *πορφυροῦν* [1]) *καὶ κόκκινον* (s. o. S. 190) *καὶ* [2]) *κεχρυσωμένη χρυσίῳ* [3]) *καὶ λίθῳ τιμίῳ* Ez 28 13 *καὶ μαργαρίταις ἔχοντα ποτήριον χρυσοῦν* [4]) *ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον* [5]) *βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα* (s. o. V. 3) *τῆς πορνείας αὐτῆς* [6]) (*τῆς γῆς*). Jer 51 7 *ποτήριον χρυσοῦν Βαβυλὼν ἐν χειρὶ κυρίου μεθύσκον πᾶσαν τὴν γῆν. ἀπὸ τοῦ οἴνου αὐτῆς ἐπίοσαν ἔθνη, διὰ τοῦτο ἐσαλεύθησαν.* Das Weib trägt ein Gewand von der Farbe des Tieres. Scharlach und Purpur sind beide ein Symbol für die Ueppigkeit und Pracht Roms, nicht ist die Scharlachfarbe auf das Blut der Zeugen Jesu zu beziehen. *γέμειν* scheint hier zunächst den Genit. und dann den Accus. zu regieren, ein in der Apk oft vorkommender Kasuswechsel. Kaum ist mit Hltzm. zu übersetzen: und hatte einen goldenen Becher in der Hand — und die Unreinigkeiten ihrer Hurerei. Der Becher ist also voll von allem Gräulichen im Allgemeinen, insbesondere aber von den Unreinheiten ihrer Hurerei.

17 5. *καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον· μυστήριον Βαβυλὼν* 14 8 16 19 *ἡ μεγάλη ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς.* Das Stirnband trugen vornehme römische Frauen (Sp.). Römische Huren pflegten ihren Namen zu veröffentlichen. Seneca Contr. 1 2 Juvenal 6 12 3 Hltzm. Der Ausruf *μυστήριον* enthält die Aufforderung aufzumerken und den folgenden Namen nicht buchstäblich, sondern *πνευματικῶς* zu deuten. Und zwar scheint es so, als wenn *μυστήριον* bereits als Teil der Inschrift zu denken sei. Es ist aber möglich, dass wir es hier nur mit

[1]) Cs. *πορφυραν.*

[2]) ℵA 1. 7. 18. 33. 5. 6. 8. 9. 42. 3. 80 g vg. 𝔓 ↄ α Cyr. Tic. Pr. > Q Rel. [3]) ℵP Cs. *χρυσω* s. Studien. [4]) *χρυσ. ποτ.* Cs. [5]) *γεμων* ℵ 7. 14? 30. 2. 94 (Schreibfehler).

[6]) *αυτης* A 1. 6. 7. 10. 7. 8. 28. 31. 4. 5. 6. 8. 47. 9. 51. 79. 80. 1. 7. 91. 5. 6. 121. 61 vg. α^1 Tic., *της γης* Q Rel. 𝔓 Hipp. Cypr. Pr.; ℵ ↄ cod. *αυτης και της γης* (α lässt beides aus). Die Zeugen halten sich ungefähr das Gleichgewicht.

einem Ausrufungszeichen des Apok. zu thun haben. vgl. Jes 50 12 Da 4 27. Die *βδελύγματα* deutet Sp. darauf, dass der Götzendienst der ganzen Welt in Rom zusammengeflossen ist.

17 6. *καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν [ἐκ][1] τοῦ αἵματος* (s. o. S. 194) *τῶν ἁγίων καὶ*[2] *ἐκ*[3] *τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ* 2 13 16 6 18 24 (über *Ἰησοῦς* s. o. S. 205). Nach Dstd. sind die Heiligen und Zeugen Jesu nicht von einander verschieden, sondern soll hervorgehoben werden, dass die Heiligen als Zeugen Jesu den Tod finden. Es lässt sich jedoch nicht verkennen, dass der merkwürdig schleppende Ausdruck die Vermutung der Interpolation nahe legt. Demgemäss streicht die weitaus grösste Mehrzahl der Kritiker hier *καὶ — Ἰησοῦ*. Die Frage, wer dann die *ἅγιοι* sein sollen, bleibe einem grösseren Zusammenhang überlassen. *καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα.* Der ganz natürliche Reflex der Furchtbarkeit der Erscheinung in der Seele des Sehers. cf. 13 3.

17 7. *καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· διατί ἐθαύμασας; ἐγὼ ἐρῶ σοι*[4] *τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτὴν τοῦ ἔχοντος τὰς ἑπτὰ κεφαλὰς καὶ τὰ δέκα κέρατα.* Zur Form des Gesprächs vgl. 7 13. Es handelt sich also bei Weib und Tier um ein Mysterium, um etwas, zu dessen Erkenntnis es tiefer, geheimnisvoller und überirdischer Weisheit bedarf. 17 8. *τὸ θηρίον ὃ εἶδες ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει[ν]*[5]. Es wird unten im Zusammenhang nachgewiesen werden, dass hier die Nerosage in ihrer ausgebildeten Form (s. u.) vorliegt. Das Tier, das aus dem Abyssus zurückkehrt, ist der erwartete Nero redivivus, von dem man in späterer Zeit überzeugt war, dass er aus der Unterwelt wiederkehren werde. Es ist hier unter einem andern Bilde dieselbe Sache gemeint, wie 13 3. Denn auch das Wiederaufleben des durch den Schwertesschlag getöteten Hauptes bedeutet ein Wiederkommen Neros aus der Unterwelt, und durch beide Bilder endlich wird Nero redivivus

[1]) c. A Cs. vg. $\mathfrak{p}$ Vict. Tic. Hipp. II; Pr. > *εκ*; ℵ^{c}PQ Rel. Hipp. I (*τω αιματι* ℵ 38). Wegen des folgenden *ἐκ* ist auch das erste *ἐκ* in den Text aufzunehmen.

[2]) c. ℵAP 1. 6. 7. 14. 7. 8. 27. 31. 2. 7. 8. 9. 40. 2. 7. 51. 80. 1. 91. 5. 6. 161 g vg. Pr. etc.; > Q Rel. Nach letzterer Lesart würde *ἐκ τοῦ αἵματος — Ἰησοῦ* noch mehr als Glosse erscheinen.

[3]) > 6. 11. 31. 96 al.

[4]) *σοι ερω* ℵ P 1. 10. 4. 7. 36. 7. 43. 9. 79. 80. 1. 91. 6. 161 am. fu. dem. tol. Pr.; *ερω σοι* ist die in der Apk übliche Stellung.

[5]) *υπαγει* A 12. 80 Jr. Pr.

zu einem verzerrten Gegenbild des geschlachteten Lammes des Herrn über Tod und Unterwelt. *καὶ θαυμασθήσονται* (*θαυμάσονται*)[1] 13 8 *οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς*[2], *ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα*[3] *ἐπὶ τὸ βιβλίον*[4] *τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* 13 8. Deutlicher noch tritt hier die Beziehung zu Cap. 13 hervor. Diesen Vers schrieb entweder ein Ueberarbeiter in enger Anlehnung an Cap. 13, oder dieselbe Hand, die Cap. 13 abgefasst hat. Auch geht aus einer Vergleichung mit 13 8 hervor, dass das dort ganz ungeschickt stehende *τοῦ ἀρνίου* erst eine spätere Glosse ist. Von dieser findet sich hier keine Spur. *βλεπόντων*[5] *τὸ θηρίον ὅτι ἦν*[6] *καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται*[7]. Das *βλεπόντων* ist aus Attraktion durch das vorhergehende Relativpronomen entstanden und nicht mit B. Weiss als Gen. absol. zu erklären. *τὸ θηρίον* ist mit Absicht als betont aus dem Nebensatz in den Hauptsatz gezogen. Das Rätselwort: es war und ist nicht und wird wieder da sein, — passt genau auf Nero redivivus. Das Futurum *παρέσται* steht deshalb, weil der Seher hier (wie schon im Vorhergehenden *μέλλει ὑπάγειν*) nicht mehr schildert, was er sieht, sondern aus dem geschauten Bilde die Zukunft weissagt. 17 9. *ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν.* Hier kommts auf den Verstand an, der Weisheit hat; nicht: So ist der Sinn der Weisheit in sich schliesst. Hinsichtlich dieser echt apokalyptischen Formel vgl. das zu 13 8 bemerkte. *αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ᾽ αὐτῶν* (s. o. S. 185). Im folgenden werden nun zunächst die sieben Häupter doppelt gedeutet, und zwar zuerst auf die Berge der siebenhügeligen Roma. Eine solche Doppeldeutung ist, wenn sie sich nicht widerspricht, immerhin innerhalb einer und derselben Apk möglich. Man braucht aus diesem Grunde nicht notwendig zu scheiden. Doch legt eine solche Beobachtung den Gedanken der Ueberarbeitung nahe.

[1]) *θαυμασθησονται* AP, die ungewöhnliche Form ist durch 13 3 gedeckt; an eine Konformation in AP nach 13 3 wird man wegen der weiten Entfernung nicht denken können.

[2]) (> *επι*) *την γην* Q 2. 8. 9. 13. 4. 6. 9. 26. 7. 9. 30. 3. 6. 8. 9. 40. 2. 7. 50. 1. 87. 90. 3. 4. 7. 8. Hipp. II (vg. Pr.), Konformation nach V. 2.

[3]) *τα ονοματα* ℵP Cs. *α a*[1] vg. Pr. s. o. 13 8.

[4]) c. ℵAP 1. 4. 6. 10. 7. 31. 4. 6. 40. 1. 8. 9. 80. 1. 91. 5. 6. 121. (61) Hipp. I; Q Rel. *επι του βιβλιου.*

[5]) *βλεποντες* Cs. Hipp.

[6]) c. ℵAP 1. 10. 7. 8. 36. 7. 8. 41. 9. 80. 1. 91. 5. 6. 161 g vg. *p t a a*[1] Hipp. Pr.; Q Rel. *οτι ην το θηριον.*

[7]) *παρεστιν* ℵ[c]Cs.

17 10. καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν[1]), οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι[2]). Die Beziehung dieser Stelle auf sieben römische Könige, steht ausser Frage (vgl. Dstd.). Auch hier kommen bei der Auszählung die beiden Fragen in Betracht, ob die römischen Caesaren von Caesar oder von Augustus an zu zählen, und ob die Caesaren des Interregnums mitzuzählen sind. Eine Zählung von Caesar an ist ausgeschlossen, da dann der sechste Nero selbst sein würde, und von diesem unmöglich gesagt werden kann: ὁ εἷς ἔστιν. Berücksichtigt man das Interregnum, so ist der sechste Galba und der siebente Otho (Vlt.), im andern Fall ist der sechste Vespasian, der siebente Titus (Pfleid., Erb., Hltzm., Weizs.). Für die letztere Deutung entscheidet m. E. der Grund, dass in der Zeit des Interregnums das Gefühl ὁ εἷς ἔστιν kaum entstehen konnte, wenigstens nicht in den Provinzen. Dann würde es sich weiter fragen, ob man mit dem ὁ εἷς ἔστιν wirklich ernst machen darf, oder ob hier ein zurückdatiertes vaticinium ex eventu vorliegt. Diese Frage ist bei der ersten Lösung (Galba, Otho) einigermassen irrelevant, bei der zweiten sehr wichtig. Nimmt man das ὁ εἷς ἔστιν ernst, so wäre dann das Stück unter Vespasian geschrieben; betrachtet man die Weissagung als vaticinium ex eventu, dann wäre sie nach dem Tode des Titus anzusetzen, und der nachher erwähnte achte Herrscher müsste dann Domitian sein[3]). Das gegebene ist es nun doch, den Apok. ernst zu nehmen und ihm zunächst kein vaticinium ex eventu gegenüber seiner ausdrücklichen Versicherung zuzutrauen, also die Weissagung unter Vespasian anzusetzen. Dann aber erhebt sich die Frage, wie der Apok. dazu kommt, dem siebenten Herrscher nur eine kurze Dauer zuzuschreiben. Dstd. löst die Frage durch die Annahme, dass man schon zur Regierungszeit Vespasians von Nachstellungen des Domitian gegen den Thronfolger Titus gewusst hätte; wie denn auch später das Gerücht entstanden sei, dass Domitian den Titus ermordet habe. Aber diese Lösung scheitert an der Unmöglichkeit, den

---

[1]) c. AP 1. 6. 10. 7. 8. 33. 4. 6. 7. 8. 9. 41. 79. 80. 1. 91. 5. 6. 161 g vg. ɔ Hipp. Pr., βασ. εισ. επτ. Q Rel., επτ. βασ. εισ. ℵ p.

[2]) δει αυτον μειναι Q 2. 4. 7. 8. 13. 6. 8. 9. 26. 7. 9. 30. 1. 2. 4. 6. 8. 9. 40. 2. 7. 8. 50. 87. 90. 3. 4. 7. 8 g vg. Pr., αυτον μειναι δει ℵ; αυτον δει μειναι ist eine in der Apk nicht gewöhnliche Wortstellung (doch s. u. die Ausführung über die Spracheigentümlichkeiten unsres Capitels).

[3]) Einen Mittelweg schlägt Weyl. ein, der zwar das ὁ εἷς ἔστιν auch nicht wörtlich nimmt, aber die Apk unter Titus geschrieben sein und den Apok. nicht den Domitian, sondern den Nero redivivus weissagen lässt.

»achten« Herrscher auf Domitian zu beziehen. Man könnte vielleicht die Weissagung auch daraus erklären, dass der Apok. von dem zerrütteten Gesundheitszustand des Titus gewusst hätte, der bei seiner Thronbesteigung (wenn nicht schon vorher) unheilbar erkrankt war. Plutarch de tuenda sanit. praecepta 3, Dio Cassius LXVI 26 2, Sueton Titus 7, weitere Stellen vgl. Schiller, römische Kaiserzeit I 2 520, Schmidt 42, 43 A. Doch ist möglich, dass sich diese Weissagung noch einfacher erklären lässt. Denn offenbar geht der hier redende Apokalyptiker von der Anschauung aus, dass das römische Imperium bis zu seinem Untergang sieben Herrscher haben werde (s. u.). Da er nun unter dem sechsten lebte, so musste er noch einen siebenten weissagen, und dieser konnte noch nicht der zurückkehrende Nero sein. Denn dieser war ja schon unten den sechsen. Also musste er noch einen Herrscher weissagen; da er aber von der Nähe des Endes überzeugt war, so konnte dieser nur kurze Zeit noch regieren. Endlich ist es übrigens auch nicht unmöglich, dass hier noch eine ältere uns unverständliche Tradition vorliegt. Auch IV Esra XII 30 wird zum Schluss ein regnum exile et turbationis plenum geweissagt. Wie man nun aber auch das *αὐτὸν δεῖ μεῖναι* erklären möge, sicher scheint mir, dass der vorliegende Vers ursprünglich unter Vespasian geschrieben war.

17 11. *καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν.* Man beachte, dass hier das *μέλλειν ἐκ τῆς ἀβύσσου* nicht wieder aufgenommen wird. *καὶ* (entspricht dem folgenden *καὶ*) *αὐτὸς*[1]) (*οὗτος*) auf *θηρίον κατὰ σύνεσιν* bezogen *ὄγδοός*[2]) *ἐστιν καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν.* Das Tier ist auf der einen Seite selbst der achte und gehört doch zu den sieben. Die Beziehung auf Nero redivivus ist deutlich[3]), auf wen anders würde der Ausspruch passen: er ist der achte und gehört doch zu den sieben! Dstd. wendet zwar ein, dass es in diesem Falle *εἷς ἐκ τῶν ἑπτά* hätte heissen müssen. Doch ist der Gegengrund keineswegs zwingend, vgl. Act 21 8 *οὗτος ἐκ τῶν ἑπτά* (Hltzm.), und Dstd. liefert seinerseits keine bessere, ja auch nur irgendwie in sich deutliche Erklärung. Merkwürdig ist nur, dass hier das Tier selbst mit dem achten Haupt identificiert wird. Bemerkenswert ist, dass diese Identifikation, in der Nero redivivus nun gleichsam als die Inkarnation des

---

[1]) c. APQ? 1. 4. 10. 4. 7. 31. 2. 4. 7. 47. 8. 9. 51. 80. 1. 91. 6. 121. 61 g vg. Hipp. Pr.; *ουτος* ℵQ Rel.

[2]) *ο ογδοος* ℵ 32. 41. 2. s. o. S. 203.

[3]) So beziehen Ew., de W., Vlkm., Hilgf., Vischer, Vlt., Sp., Erb., Weyl., Hltzm., Pfleid., Weizs., Schmidt.

römischen Imperiums erscheint, auch bereits in Cap. 13 (s. den Exkurs) vollzogen ist, und auch schon 17 8 vorausgesetzt wird. Viele Ausleger nehmen nun an, dass in dieser Gleichsetzung des achten Hauptes mit dem Tiere eine Verlegenheitsauskunft vorliege. Der Verfasser dieser Weissagung sei an eine ältere gebunden gewesen, in der sieben römische Könige geweissagt waren, und habe doch noch einen achten unterbringen wollen und das auf diese Weise versucht. Allein wenn der achte eben Nero redivivus war, so war ja diese Schwierigkeit gar nicht vorhanden. Es blieb ja die alte Siebenzahl ruhig stehen (*ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν*), und das Symbol reichte vollkommen aus. Der Apok. hätte dann nur wie in Cap. 13 irgend ein besondres Attribut noch einem der sieben Häupter geben dürfen. Die Indentifikation des Tieres mit dem einen Haupt ist also keine Verlegenheitsauskunft und als solche einfach abzusetzen, sondern für die Beurteilung des Nero redivivus von Seiten des Apok. höchst charakteristisch. Eine Auffassung ist aber dann hier noch abzuweisen, nämlich die Beziehung der Weissagung des achten Hauptes auf Domitian als des wiederaufgelebten Nero, sei es, dass man in ihr nun ein vaticinium ex eventu sieht oder nicht. Diese ganz moderne Wendung dürfen wir dem Apok. kaum zutrauen. Und in allen den Sagen und Volkserwartungen, die sich an Neros Ausgang angeknüpft haben, kann dieser Gedanke nicht nachgewiesen werden. Dass Domitian des öftern, namentlich von christlicher Seite, mit Nero verglichen und zusammen genannt und sogar ein zweiter Nero genannt wird, beweist nichts. Denn nirgends findet sich eine Spur, dass man in Domitian wirklich den Nero redivivus gesehen hätte. *καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει* fügt der Apok. siegesgewiss hinzu des Ausgangs des nunmehr beginnenden grossen Kampfes sicher.

17 12. *καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες δέκα βασιλεῖς εἰσιν, οἵτινες βασιλείαν οὔπω*[1] *ἔλαβον, ἀλλὰ ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν* 9 5 s. o. S. 190 *λαμβάνουσιν μετὰ τοῦ θηρίου.* Es liegt hier offenbar gegenüber Cap. 13 eine zweite Deutung der aus Da 7 24 stammenden sieben Hörner vor. Während nach 13 1 (s. o.) es wahrscheinlich war, dass der Apok. in den zehn gekrönten Hörnern zehn römische Imperatoren symbolisiert fand, so werden hier die Hörner jedenfalls nicht auf römische Caesaren gedeutet. Die weitaus wahrscheinlichste Erklärung scheint mir nun die Beziehung der Hörner auf die Partherfürsten zu sein, deren Ansturm man mit dem zurückkehrenden Nero erwartete (Eich., de W.,

[1] *ου* A fu.

Bleek, Lücke). Nach Mommsen V. 521 waren die Satrapen der einzelnen parthischen Provinzen durchaus selbständig, wie kleine Könige, und wurden im Ausland als solche angesehen. Man zählt deren 14, auf die genaue Zahl kommt es natürlich hier nicht an. Da lag, wenn man Nero redivivus mit dem θηρίον identificierte, die Deutung auf die parthischen Satrapen sehr nahe. Vom Standpunkt des römischen Weltreichs aus konnte es natürlich dann auch von diesen Partherfürsten heissen: βασιλείαν οὔπω ἔλαβον. Da sie im Gefolge des Nero erscheinen, so erklärt sich endlich auch der Ausdruck: Sie empfangen eine Macht ὡς βασιλεῖς und nur auf kurze Zeit (μίαν ὥραν), da auch Neros Herrschaft bald vergehen wird. Demgemäss ist die Beziehung auf die Statthalter der römischen Provinzen (Ew., Vlkm., Hilgf., Hausr., B. Weiss, Mommsen 522) jedenfalls abzuweisen. Dagegen spricht schon der Ausdruck V. 13 τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν, V. 17 δοῦναι τὴν βασιλείαν τῷ θηρίῳ (Sp.), dafür höchstens die Zehnzahl der dem Senat zugeteilten Provinzen. An Provinzialbeamte und kleinere asiatische Fürsten denkt Pfleid. Unbekannte Zukunftsgestalten als Bundesgenossen des Kaisers (nach Da 7 7. 20. 24) nehmen Weizs., Hltzm. an.

17 13. οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν[1]) καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν[2]) ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν[3]). Deutlich wird hier die Bundesgenossenschaft der Partherfürsten mit dem Nero redivivus angezeigt. 17 14. οὗτοι (das wiederholte οὗτοι ist Stil des Apok. s. o.) μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων 19 16 Dt 10 17 θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος κυρίων, II Makk 13 4 ὁ βασιλεὺς βασιλέων. Ps. 135 3. Dieser Krieg der Könige mit dem Lamme und seinen Anhängern kommt hier ganz unerwartet, da im Vorhergehenden von Babel, ihren Schandthaten und dem ihr drohenden Untergang die Rede war. Doch berührt sich dieser Vers mit der Weissagung der Versammlung der Könige bei Harmageddon in Cap. 16, nach vorwärts weist er auf die grosse Messiasschlacht 19 11ff. hin. Es wird aber aus dem folgenden ganz deutlich werden, dass der Vers in die

[1]) c. ℵAP 1. 10. 6. 7. 8. 36. 7. 49. 80. 91. 5. 6 g vg. ɔ a Hipp. Tic. Pr.; ἐχουσιν γνωμην Q Rel. ɔ, die verschränkte Wortstellung ist in dieser Textklasse beliebt (B. Weiss S. 28f.).

[2]) c. ℵP 1. 20. 35. 6. 49? 79. 80. 1. 7. 91. 4. 6. 7. 161; > AQ Rel. (s. o. S. 204).

[3]) δωσουσι 18. 79. 80 cle. fu. dem. tol. lips. Tic. Pr.

hier geschilderte Situation nicht hineinpasst. *καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.* Der Apok. denkt wohl kaum daran, dass die Gläubigen mit dem Lamm in den Kampf ziehen. Aber der Sieg des Lammes, der für sie erfochten wird, ist auch ihr Sieg (B. Weiss).

17 15. *καὶ λέγει (εἶπεν)*[1] *μοι τὰ ὕδατα ἃ εἶδες, οὗ ἡ πόρνη κάθηται, λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι* (s. o. S. 205). Nach alttestamentlichen Vorbildern Ez 20 35 Jes 8 7 Jer 47 2 werden die *ὕδατα* auf grosse Volksmassen gedeutet. Der Sinn dieses überkommenen Zuges ist natürlich dem Apok. verloren gegangen. Sobald er das Weib an den Wassern auf Rom deutete, so musste dieses Symbolum irgendwie allegorisch umgedeutet werden.

17 16. *καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες καὶ τὸ θηρίον οὗτοι μισήσουσιν τὴν πόρνην καὶ ἠρημωμένην ποιήσουσιν αὐτὴν καὶ γυμνὴν*[2] *καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν [ἐν]*[3] *πυρί.* Hier erfolgt nun erst die eigentliche Drohweissagung gegen Rom, die man schon oben, wo statt dessen von dem Kampf der Könige mit dem Lamm die Rede war, hätte erwarten sollen. Der zurückkehrende Nero soll also im Bunde mit den Partherkönigen Rom zerstören. Die beiden Prädikate *φάγονται* und *κατακαύσουσιν* finden darin ihre Erklärung, dass bei dem ersten an das Weib selbst, bei dem zweiten an die durch das Weib dargestellte Stadt gedacht ist. Zu vergleichen sind hier noch die Weissagungen des Talmud bei Weber, altsynagog. pal. Theol. 349. Sabatier 30, Hltzm. 17 17. *ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ* d. h. die Meinung des Tieres *καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην*[4] *καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν* sie besassen also wirkliche Königreiche (s. o.) *τῷ θηρίῳ.* Es ist nicht gerade ein Widerspruch, wenn 16 14 geschildert wird, dass der Drache und seine Untergebenen Geister ausschicken, um alle Könige zu sammeln. Aber es scheint hier und dort doch eine andersartige Tradition vorzuliegen. Besonders bemerkenswert ist, dass der schon 16 13f. wieder erwähnte Drache hier noch gar

---

[1]) *ειπεν* A vg. 𝔓 *α* Tic. Pr.

[2]) c. ℵAP 16. 8. 32. 8. 79. 80. 95 g vg. *c a a*[1] Hipp.; *ποιησουσιν αυτην* Q mg. Rel.; > *και γυμνην* Q 1. 2. 3. 31. 3. 6. 40. 3. 50. 97; 34 Pr. *και ηρημ. κ. γυμν. ποιησ. αυτ.*

[3]) > ℵPQ 45. 9. 87. 121.

[4]) *ποιησαι — γνωμην* > A 79. 80 g vg. Tic. (Schreibfehler): *μιαν γνωμην* c. ℵP 1. 17. 36? 43. 80. 1. 95. 161 Hipp., *γνωμην μιαν* Rel.

keine Rolle spielt. ἄχρι τελεσθήσονται[1]) οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ. Bis Gottes Worte (Weissagung) vollendet sein werden, d. h. bis zum Ende des Gerichts, bis zu welchem die Herrschaft des Tieres dauert.

17 18. καὶ ἡ γυνὴ ἣν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη 14 8 16 19 ἡ ἐχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων[2]) τῆς γῆς. Jetzt folgt abschliessend die Deutung des ganzen Bildes. Das Weib ist Rom, die Herrin der ganzen Welt.

Exkurs.

In der Erörterung über dieses in seiner Komposition grosse Schwierigkeiten bietende Capitel geht man wohl am besten von dem Nachweis aus, dass dieses in sich selbst nicht einheitlich ist[3]). Mehrere Divergenzen innerhalb des Capitels sind ja bereits im Lauf der Einzelerklärung zu Tage getreten. Vor allem scheint die Weissagung zwei Spitzen zu haben: V. 14 weissagt den Kampf des Tieres und der versammelten Könige mit dem Lamm, V. 16 die Vernichtung der Hure Babel durch das Tier, das im Bunde mit den Königen erscheint. Achten wir dann auf den Zusammenhang, in dem diese Verse stehen, so ist es immerhin merkwürdig, dass V. 14 und 16, die beide von den Königen handeln, durch den ganz andersartigen V. 15, in dem die Wasser, an denen das Weib sitzt, gedeutet werden, getrennt sind. Von hier aus fällt es dann weiter auf, dass für die sieben Häupter des Tieres ebenfalls eine Doppeldeutung auf sieben Berge V. 9 und sieben Könige V. 10 gegeben ist. Ferner scheint mit Sicherheit die Zählung der Könige V. 11 auf die Zeit Vespasians zu führen. Ebenso sicher aber liegt in unserm Capitel bereits die ausgebildete Sage vom Nero redivivus vor V. 8. Die Legende in dieser Form aber ist, wie sich mit grosser Wahrscheinlichkeit erweisen lässt, erst um die Wende des ersten Jahrhunderts, jedenfalls nicht schon in der Zeit Vespasians nachweisbar. Um dies nachzuweisen, müssen wir noch etwas weiter ausgreifen.

[1]) ℵAP 1. 10. 2. 7. 9. 27. 37. 46. 9. 51. 79. 80. 1. 91. 6. 161 Hipp., Q Rel. τελεσθωσιν.

[2]) + επι Q[2] 2. 7. 8. 9. 13. (6.) 9. 26. 7. 9. 30. 3? 40. 1. 2. 50. 93. 4. 8.

[3]) Von den Quellenscheidungen Sp.'s glaube ich an diesem Punkte absehen zu dürfen. Sp. beseitigt in seiner Kritik ungefähr alles, was gerade charakteristisch in unserm Capitel ist.

Schon[1]) bald nach dem Tode Neros bildete sich die Sage aus, dass er nicht gestorben sei, sondern noch lebe und zur Rache wiederkehren werde. Sueton Nero 57. Tacitus Hist. II 8. Die Sage ist in ihren Ursprüngen römisch-national. Man konnte nicht fassen, dass das alte Kaisergeschlecht der Julier zu Grunde gegangen sei, Vespasian und seine Söhne galten dem römischen Volk nicht als eigentliche Caesaren aus dem göttlichen Geschlecht. Und so beginnt die Sage vom wiederkommenden Kaiser schon in dieser Zeit ihren Zauber zu entfalten[2]), den sie ein Jahrtausend hindurch und weit darüber hinaus ausgeübt hat. Zunächst heisst es nun einfach, dass Nero nicht gestorben sei, dass er irgendwo noch weile. Bald aber nimmt die Sage eine bestimmtere Wendung: Nero, heisst es nun, ist zu den Parthern geflohen und wird von dort mit Heeresgewalt wiederkehren. Nero selbst soll davon gesprochen haben, dass er zu den Parthern fliehen werde, Sueton 47. Er hatte freundschaftliche Beziehungen zu dem Parther-Könige Vologaeses, Sueton 57, ja es war ihm geweissagt, dass er einst König des Orients werden und in Jerusalem seinen Thron aufschlagen würde, Sueton 40. Schon im Jahre 69 hatte ein Pseudo-Nero Kleinasien und Griechenland in Aufregung versetzt; Tacitus Hist. II 8. Dio Cassius LXIV 9. Zonaras XI 15. Ein zweiter Pseudo-Nero soll nach Zonaras XI 18 unter Titus am Euphrat aufgetreten sein. Nach andern Nachrichten soll derselbe schon früher unter Vespasian aufgetreten sein. Jedenfalls erhielt er unter Titus die Anerkennung des Parther-Königs Artabanus (Mommsen 521, Schmidt 42, Erbes, Vlt. III 287). Ein dritter trat um das Jahr 88 ebenfalls bei den Parthern auf und bedrohte das römische Reich mit ernstlicher Kriegsgefahr. Sueton Nero 50. Tacitus Hist. I 2.

An diesen Volksglauben knüpften nun die jüdischen und christlichen Erwartungen an. Als älteste Quelle kommt hier zunächst das vierte Buch der Sibyllinen in Betracht. Zahn (a. a. O. 33ff.) hat überzeugend nachgewiesen, dass diese Sibylle bald nach dem Ausbruch des Vesuv (79) von einem Juden verfasst sei (vgl. IV. 130ff.)[3]). Unmittelbar nach

[1]) vgl. zum folgenden: Zahn, apokalyptische Studien IV Z. K. W. L. 1886, 337ff.

[2]) Campers deutsche Kaisersage. 9f.

[3]) vgl. IV. 135f.

γινώσκειν τότε μῆνιν ἐπουρανίοιο Θεοῖο
εὐσεβέων ὅτι φῦλον ἀναίτιον ἐξολέσουσιν.

vgl. V. 125ff. die Zerstörung des Tempels.

dem Ausbruch des Vesuv erwartet die Sibylle das Ende. Wichtig ist ausserdem die Erkenntnis, dass die Sibylle ihren Ursprung in Kleinasien hat[1]). Hier in Kleinasien scheint die Erwartung vom wiederkehrenden Nero am lebendigsten gewesen zu sein. In unsrer Sibylle heisst es

IV 119ff.:

καὶ τότ' ἀπ' Ἰταλίης βασιλεὺς μέγας οἷά τε δρήστης
φείξετ' ἄφαντος ἄπιστος ὑπὲρ πόρον Εὐφρήταο

IV 137ff.:

εἰς δὲ δύσιν τότε νεῖκος ἐγειρόμενον πολέμοιο.
ἥξει καὶ Ῥωμῆς ὁ φυγὰς μέγα ἔγχος ἀείρας
Εὐφρήτην διαβὰς πολλαῖς ἅμα μυριάδεσσιν[2]).

Die Stellen sprechen deutlich genug, sie beweisen, dass um das Jahr 79/80 die Erwartung, dass Nero mit den Parthern zurückkehren werde, in Kleinasien lebendig war.

Schwieriger liegen die Verhältnisse im fünften Buch der Sibylle, da man hier mit drei resp. vier verschiedenen Bestandteilen zu thun hat (Zahn a. a. O.). Das älteste Stück, das in dieser Sammlung von Sibyllen erhalten ist, besteht etwa aus den Versen 118—78, 228—47, 286—343?, 344—385, 386—433. Diese Sibylle ist jüdischen Ursprungs V. 154.

Ich schliesse mich hier im wesentlichen an die eindringenden Untersuchungen Zahns an und möchte etwa noch folgendes zur Aufklärung beitragen. Da wir V. 344—433 sicher das Ende einer Sibylle haben, so ist alles von 433 an folgende zunächst einmal bei Seite zu setzen. V. 1—51 haben wir eine Uebersicht über die römischen Kaiser, die ursprünglich bis Hadrian ging, aber durch eine Einschaltung (V. 49b 50a 51) bis in die Zeit Marc Aurels fortgesetzt wurde (Zahn). Hierher ist vielleicht auch V. 247—73 die Weissagung vom neuen Jerusalem zu rechnen und V. 328—32 (Zahn). Dann kommt man weiter, wenn man auf das Lokal achtet, auf das die Weissagungen sich beziehen. So kann man Stücke ägyptischen Ursprungs ausscheiden 52—114 (17), 179—213 (27), 458—531. (Beachte die wohl jedenfalls ägyptische Schilderung des Sternenkampfes 206—14, 512—31). Die übrig bleibenden ältesten Bestandteile bieten folgendes Bild. Die Sib. beginnt mit Weissagungen verschiedenen Inhalts, die namentlich gegen

---

[1]) Das beweist der Inhalt der Weissagungen, die Sib. wendet sich V. 1 an die Völker Europas und Asiens (damit ist Aegypten ausgeschlossen). Die meisten Einzelweissagungen richten sich gegen kleinasiatische Städte, V. 145ff. wird geweissagt, dass Roms Schätze nach Asien wandern werden. V. 102 wird von Italien als im Westen liegend gesprochen.

[2]) Davon abhängig XI (XIII) 123ff.

Kleinasien gerichtet sind. Dann wird die Flucht Neros zu den Parthern, die schon länger mit ihm befreundet waren (V. 148), erwähnt, und die Zerstörung Jerusalems V. 154. Darauf folgt eine Weissagung der Vernichtung Babels und eine Drohrede gegen Babel V. 155—78 und 228—47 (Zahn). Es folgen Weissagungen vermischten Inhalts, von denen schwer zu sagen ist, ob sie hierher gehören 286—343; 344—85 die Weissagungen vom Ende und vom wiederkehrenden Nero; 386—413 eine abschliessende Strafpredigt; 414—33 die Weissagung vom Messias und Wiederaufbau Jerusalems.

Die Sibylle erwartet vier Jahre nach der Zerstörung Jerusalems den Untergang Babels, weissagt den nicht (eingetroffenen) Untergang des Herrschers, der Jerusalem zerstört hat, ist also spätestens im Jahre 74 geschrieben. In ihr wird Nero an zwei Stellen erwähnt 143ff. 361ff. An der erstren Stelle wird seine Flucht zu den Parthern erzählt, an der zweiten seine Wiederkehr von dort mit Waffengewalt. Es ist sehr beachtenswert, dass in diesem Zusammenhang sich neben einander finden: Die Weissagung vom zurückkehrenden Nero, eine Drohrede gegen Babel und die Weissagung von seinem Untergang, endlich die Weissagung vom Neubau Jerusalems, also die Stoffe, die Apk 17. 18. 21 behandelt werden. Endlich hat auch diese Sibylle wahrscheinlich kleinasiatischen Ursprung.

Innerhalb des fünften Buches finden sich dann noch an zwei Stellen Neronische Weissagungen, die bereits den späteren Typus dieser Sage zeigen. Die erste ist in dem bis Hadrian reichenden Ueberblick über die lateinischen Kaiser enthalten. Hier heisst es bereits von Nero

V. 33.[1]) ἀλλ' ἔσται καὶ ἄϋστος ὁ λοίγιος · εἶτ' ἀνακάμψει,
ἰσάζων θεῷ αὐτόν · ἐλέγξει δὲ οὔ μιν ἐόντα.

Eine andere Stelle von unbekannter Herkunft steht 215—26. Hier ist Nero eine grauenhaft dämonische Gestalt geworden, welche von den Parzen durch die Lüfte dahergeführt wird. Und hier stellt sich auch schon die Kombination seiner Gestalt mit der des Antichrist ein (V. 223 s. Bousset, a. a. O. S. 103).

Im achten Buch der Sibyllinen liegt V. 1—215 eine (vielleicht die erste) zusammenhänge christliche[2]) Sibylle vor. Sie

---

[1]) Von dieser Schilderung abhängig ist Sib. X (XII) 81ff.

[2]) vgl. V. 95, 127, 140f. (Zahn). Der Verfasser war ein hellenistische Heidenchrist. Sehr merkwürdig ist die Weissagung eines fast mit messianischen Farben gezeichneten römischen Herrschers V. 131ff. (s. Kampers deutsche Kaisersage S. 9f.).

ist wahrscheinlich unter der Regierung Mare Aurels (nicht Antoninus Pius) geschrieben und erwartet das Ende im Jahr 195 (vgl. Zahn a. a. O. 78. 79). Hier ist die Gestalt Neros ebenfalls ins gespenstische verzerrt V. 146. 154ff. Er wird als ein wildes Tier, das eine dunkle Blutspur hinterlässt, gezeichnet (Apk 13a); das Bild des gottfeindlichen Drachen mag hier das Vorbild zu dieser Weissagung gewesen sein[1]) (Bousset a. a. O. S. 98). Deutlich zeigt sich uns hier eine zweifache (resp. dreifache) Stufe der Nerosage. Ursprünglich glaubte man einfach von Nero, dass er wiederkehren werde. Dann wird die Sage konkreter: er wird im Bunde mit den Parthern zur Rache an Rom wiederkehren. Endlich — zuerst ist das nachweisbar in einer Sibylle zur Zeit Hadrians — wird Nero eine höllische gespenstische Gestalt und sein Bild wird ins übermenschliche gezeichnet. Er ist der Antichrist, der Drache, der Empörer gegen Gott. Daraus, dass diese Umwandlung der Sage sich vor Hadrian nicht in unsern Quellen nachweisen lässt, wird man nun freilich nicht schliessen dürfen, dass sie sich nicht schon etwas früher vollzogen habe. Aber immerhin wird man einen nicht allzu frühen Zeitpunkt dafür ansetzen dürfen. Die Wandlung konnte sich erst vollziehen, als nach dem Verschwinden Neros ein gutes Menschenalter verstrichen und die Erwartung, dass der lebende wiederkehren werde, gänzlich unmöglich geworden war. Da erst hörte auch das Auftreten der falschen Nerone auf, da — also etwa um die Wende des Jahrhunderts — konnte sich die neue Gestalt der Sage entwickeln.

Von hier aus gewinnen wir nun einen neuen Einblick in die Komposition von Cap. 17. Es ist nun deutlich, dass hier beide Stufen der Sage neben einander vorliegen. Auf der einen Seite ist Nero der mit den Partherfürsten wiederkehrende mächtige Fürst, der achte, der zu den sieben gehört, auf der andern ist er das Tier, das war, nicht ist und aus dem Abgrund wiederkehrt, der aus dem Hades kommende Nero redivivus. Auf der einen Seite kommt er zum Kriege gegen Rom, auf der andern zieht er mit den Königen zu Felde gegen das Lamm. Natürlich ist die letztere Vorstellung die spätere und erst in einen ursprünglich vorliegenden Quellenbestand eingearbeitet. Diese Einarbeitung lässt sich hier fast noch bis auf den Vers verfolgen. Sie beginnt mit V. 8, in welchem der Apok. das Tier aus dem Abgrund einführt und

[1]) vgl. auch V. 88: *πύρφορος ὅσσε δράκων ὁπόταν ἐπὶ κύμασιν ἔλθῃ.*

(in der zweiten Hälfte) ganz deutlich an 13 s anknüpft. So erklärt sich weshalb erst V. 9 das einleitende Wort *ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν* steht. Wahrscheinlich ist dann die erste der Doppeldeutungen der sieben Häupter des Tieres V. 9b ebenfalls dem Ueberarbeiter zuzuweisen, der schon mit den sieben Königen, die er einfach herübernahm, nichts mehr anzufangen wusste. Nun erklärt sich auch weshalb wir in V. 11, welcher der Quelle angehört, nichts mehr von einem aus dem Abgrund kommenden Tiere hören. Der Ueberarbeitung ist dann ferner V. 14 (der Kampf der Könige mit dem Lamme) und 15 (s. die den Zusammenhang störende Deutung der *ὕδατα*) zuzuweisen. Man beachte hier die in der Apk gebräuchlichen Ausdrücke *ἀρνίον, νικᾶν, βασιλεὺς βασιλέων, λαοὶ καὶ ὄχλοι* etc. Der Bearbeitung gehört endlich auch V. 6 *καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ* an (s. o. den Kommentar [1]).

Demgemäss liegt dem Capitel 17 eine Quelle aus der Zeit Vespasians zu Grunde. In dieser wurde die Vernichtung Roms durch den mit den Parthern wiederkehrenden Nero geweissagt. Der Apok. sah in diesem Untergang eine Strafe, welche Babel für das Blut der Heiligen (V. 6c), das sie vergossen hatte, treffen sollte. War der Verfasser dieser Weissagungen ein Jude, so wäre die Freveltat Babels auf die Zerstörung Jerusalems zu beziehen; war er ein Christ, so meinte er die neronische Christenverfolgung. Da aber an letzterer doch Nero mehr als Rom schuldig war, und Nero überdies als Rächer an Rom erwartet wird, so liegt die Vermutung nahe, dass die Weissagung Cap. 17 ursprünglich jüdischen Ursprungs war. Daraufhin deuten ja auch die oben besprochenen parallelen Stücke jüdischer Weissagung [2]).

Bearbeitet ist dieses Stück von dem Apok. letzter Hand, der demgemäss frühestens um die Wende des ersten Jahrhunderts (nach Cap. 13 unter dem zehnten König) schrieb.

---

[1]) Es ist merkwürdig, dass die in Cap. 17 vorliegende doppelte Auffassung des Nero bis jetzt nur von Vlt. III 292 gesehen ist, der jedoch gerade die ursprünglichen V. 16—17 streicht und V. 14 stehen lässt. Sp. hat sich die richtige Einsicht in das Capitel verschlossen, indem er von V. 7 an alles dem R. zuweist. Diejenigen Kritiker, welche von dem jüdischen Charakter des Cap. 17 überzeugt sind (Vischer, Weyl., Pfleid., Sab.), streichen V. 6b und V. 14, aber ohne das vorliegende Problem zu durchschauen.

[2]) Sehr beachtenswert ist übrigens, wie Cap. 17 und 18 von der Klage über den Cäsarenkultus, der die ganze Apk beherrscht, vollständig schweigen. Sie stammen aus einer andern Situation. Ueber die Stellung Vespasians zu fremden Kulten s. Dio Cassius LXVI 9 7, Görres ZWTh 1878. 499.

Der machte aus den Heiligen V. 6 die Blutzeugen Jesu, fügte zu dem Kampf des Tieres mit Rom den Kampf der Könige mit dem Lamm hinzu; für ihn war das Tier der aus dem Abyssos wiederkehrende Nero redivivus. Durch V. 8b verband er Cap. 17 mit Cap. 13, durch V. 14 sicherte er die Verbindung mit 19 11ff.[1]).

Hinter der in Cap. 17 vorliegenden Quelle lag ausserdem wahrscheinlich eine noch ältere Weissagung, derzufolge das Verderben über Rom kommen sollte, wenn sieben Herrscher regiert hätten. Daher das Symbol des siebenköpfigen Tieres[2]) (vgl. 12 3). An diese Weissagung war der Schreiber der Quelle von Cap. 17 gebunden, und so entstand die Ausdeutung der sieben Häupter V. 11. Diese ältere Weissagung hat auch endlich das Cap. 13 beeinflusst; hier erscheint Nero redivivus noch immer als eines der sieben Häupter, während der Apok. selbst die zehn Hörner auf die römischen Cäsaren deutete.

Bemerkenswert ist endlich noch, dass in den wenigen Versen von Cap. 17 sich beachtenswerte Spracheigentümlichkeiten zeigen. vgl. V. 2 *οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν*[3]). V. 3 *γέμοντα ὀνόματα* (V. 4 wechselt Gen. und Accus.). Ferner beachte man die Voranstellung des Objekts:: V. 13 *βασιλείαν οὔπω ἔλαβον, — ἐξουσίαν μίαν ὥραν ἔλαβον.* V. 18 *μίαν γνώμην ἔχουσιν — καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ διδόασιν.* V. 16 *καὶ ἠρημωμένην αὐτὴν ποιήσουσιν ... καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν.* Sonst ist bemerkenswert V. 8 *βλεπόντων τὸ θηρίον ὅτι ἦν.* V. 10 *ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι.*

Cap. XVIII.

18 1. *μετὰ ταῦτα εἶδον ἄλλον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην, καὶ ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ.* Ein andrer

[1]) Es ist möglich, dass er auch erst das Symbol des auf dem Tiere sitzenden Weibes eingeführt hat. Denn das Bild passt zu der Weissagung, dass das Tier Rom vernichten werde, keineswegs.

[2]) Dieses Symbol ist natürlich, wie bereits ausgeführt ist, noch viel älteren Ursprungs. Ursprünglich hatte das Tier mit den sieben Häuptern nichts mit dem römischen Imperium zu thun. Ja es mag sogar sein, dass hinter dem Rätselwort 8a sich, wie Gunkel 374f. will, der uralte Mythos von dem in der Urzeit besiegten und am Ende wiederkehrenden Erzfeinde Gottes, dem Drachen, verbirgt (Bousset Antichrist 122).

[3]) V. 8 ist die Lesart *τὴν γῆν* Konformation nach V. 2.

Engel im Unterschied von dem 17 1. 7. 15 genannten, nicht, wie Sp. nach 18 8. 9 19 3 will, der Bringer des himmlischen Feuers, durch das Babylon zerstört wird, sondern der Engel, der dem Seher die folgende Vision bringt. Ez 43 2 והארץ האירה מכבדו; LXX καὶ ἡ γῆ ἐξέλαμπεν ὡς φέγγος ἀπὸ τῆς δόξης. 18 2. καὶ ἔκραξεν (s. o. S. 197) ἐν (?)[1] (s. o. S. 194) ἰσχυρᾷ φωνῇ[2] λέγων ἔπεσεν ἔπεσεν[3] Jes 21 9 πέπτωκεν πέπτωκεν Βαβυλών. Bemerke die Abweichung von LXX (Sp.) vgl. Jer 51 8. καὶ ἐγένετο κατοικητήριον δαιμονίων[4] καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου [καὶ μεμισημένου] καὶ φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου καὶ μεμισημένου[5] Jes 13 21 מלאו בתיהם אחים וישכנו שם בנות יענה LXX καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἦχου καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται (vgl. V. 22 Jes 34 14ff.). Baruch 4 35 πῦρ γὰρ ἐπελεύσεται αὐτῇ παρὰ τοῦ αἰωνίου... καὶ κατοικηθήσεται ὑπὸ δαιμονίων. Zph 2 14 Jer 50 39: Daselbst wohnen die Ijjim und die Vögel der Wüste (nach dem Hebräischen, der Vers fehlt in der LXX. Jer 51 37). 18 3. ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ[6] τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκασιν[7] (zum Plural s. o. S. 192) πάντα τὰ ἔθνη. Vom (göttlichen) Zorneswein ihrer Hurerei. Genau derselbe Ausdruck findet sich 14 8, dagegen 17 2 τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς. 14 10 16 19 19 15 τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ. καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν. Genau parallel ist die Darstellung in 17 2. Auch dort steht das Trunkenwerden aller Völker und das Huren der Könige wie hier neben einander. vgl. Jer 51 7 von ihrem Wein tranken alle Völker, 51 39 in Rausch will ich ihren Wein verwandeln. Jer 32 1 (25 15) λάβε τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ ἀκράτου τούτου

[1]) ἐν AP Cs vg. 𝔓 (Tic.); Rel. >.

[2]) ἰσχυραν φωνην 16. 29. 30. 3. 9. 40. 7. 50. 1. 93. 8; 1. 12. 81. 161 ἐν μεγαλη φωνη; cle. tol. Tic. ἐν ἰσχυι; Hipp. ἐν ἰσχυι φωνη μεγαλη.

[3]) επεσεν bis A(P) 1. 7. 10. 7. 41. 7. 9. 80. 7. 91. 5. 6. 161 g vg. ɔ a usc Hipp. Tic.

[4]) ℵAQ 95, Rel. δαιμονων, vgl. 9 20 16 14. Der Apok. gebraucht δαιμονιων nicht δαιμονων.

[5]) + και μεμισημενου A 16, aber auch 𝔓 Cs. Hipp. II., welche allerdings παντος ορνεου — μεμισημενου per Homoiotel. auslassen.

[6]) εκ του θυμου του οινου P Cs.; > του οινου A(C) am. fu. tol. lips. 5. 6 (Pr. > θυμου), man könnte eher geneigt sein mit Pr. θυμου, als mit AC vg. οινου fortzulassen.

[7]) πεπτωκασιν AC (αν) ℵQ 2. 7. 8. 13. 4. 6. 9. 29. 30. 51. 92. 4. 5 𝔓 a[1] Hipp. πεπωκασιν (πεπωκαν, πεποκαν, πεπωκε, πεποκε, πεποτικε s. Studien 11) P Rel. g vg. ɔ a Tic. Leztere Lesart ist wegen 14 8 vorzuziehen.

ἐκ χειρός μου καὶ ποτιεῖς πάντα τὰ ἔθνη. – καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνους αὐτῆς ἐπλούτησαν. Sie sind reich geworden von der Kraft ihrer Ueppigkeit (Hltzm.); ob multitudinem luxuriae Ew.; wegen ihrer gewaltigen Ueppigkeit de W., Hgstb. Die Kraft ihrer Ueppigkeit besteht in dem gewaltigen Vermögen der Stadt (Dstd.). vgl. Ez 27 9—25 (Hltzm.).

18 4. καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν (gemeint ist nach dem folgenden die Stimme Christi oder Gottes) ἐξέλθατε[1]) (zum Plural beim Collectivum vgl. Joh 6 22. 24 12 12f. 18 [B. Weiss]) ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς[2]) ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς καὶ ἐκ 1Joh 4 13 (B. Weiss) τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε. Jer 51 45 Ziehet aus von ihr mein Volk und rettet ein jeglicher sein Leben vor der Glut des Zornes Jahwes (fehlt in der LXX) vgl. 50 8 51 6: φεύγειε ἐκ μέσου Βαβυλῶνος καὶ ἀνασώζετε ἕκαστος τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ μὴ ἀπορρίπτε ἐν τῇ ἀδικίᾳ αὐτῆς (vgl. V. 9). Der in der LXX fehlende Vers zeigt die nächste sprachliche Berührung. — Das »Teilnehmen an den Sünden« darf nicht umgedeutet werden in Teilnehmen an den Sündenstrafen. Es handelt sich also um wirkliche, sei es freiwillige, sei es erzwungene Beteiligung an den Sünden. 18 5. ὅτι ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ἀχρὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς. — μνημονεύειν wird mit Gen. und Acc. im NT konstruiert. Jer 51 9 כי נגע אל השמים משפטה, LXX ὅτι ἤγγικεν εἰς οὐρανὸν τὸ κρῖμα αὐτῆς, ἐξῆρεν ἕως τῶν ἄστρων. vgl. Ps 108 11. Wörtlich ist zu übersetzen: ihre Sünden hangen an bis zum Himmel, d. h. sie sind zu einer solchen Masse angewachsen, dass sie bis zum Himmel reichen. vgl. Baruch 1 20 ἐκολλήθη εἰς ἡμᾶς τὰ κακά Ps 62 9. Nach Hltzm. läge hier die Vorstellung einer unendlichen Buchrolle vor.

18 6. ἀπόδοτε αὐτῇ ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκεν[3]) καὶ διπλώσατε [τὰ][4]) διπλᾶ[5]) κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς. Jer

[1]) c. ℵA 79. 80 (P Cs. εξελθετε) g vg. p a ɔ Tic., Hipp.; εξελθε CQ Rel., Cypr. Pr.

[2]) c. ℵ(C)P (38.) 161. (8) α^1; Rel. εξ αυτης ο λαος μου; 1. 8. 12. 81 > εξ αυτης.

[3]) + υμιν Cs. g cle. lipss. Tic. (α 161).

[4]) c. ℵC 8. 14. 26. 7. 9. 30. 3. 42. 3. 50. 89. 90. 2. 3. 4. 7. 8; > τα APQ Rel. Hipp.

[5]) Ueber die beiden Korrekturen in P Cs. διπλωσατε + αυτη, und in Q Rel. τα διπλα + ως και αυτη s. Studien 4.

50 15 ἐκδικεῖτε ἐπ' αὐτήν, καθὼς ἐποίησεν ποιήσατε αὐτῇ. 50 29 ἀνταπόδοτε αὐτῇ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς· κατὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν ποιήσατε αὐτῇ. Jer 16 18 καὶ ἀνταποδώσω διπλᾶς τὰς κακίας αὐτῶν καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Ps 137 8 θυγάτηρ Βαβυλὼν μακάριος ὃς ἀνταποδώσει σοι [τὸ ἀνταπόδομά σου] ὃ ἀνταπέδωκας ἡμῖν. vgl. Jes 40 2 61 7f. Sach 9 12. — Babel soll in demselben Masse Leid erdulden, als sie es andern zugefügt hat. Es entsteht nur die Frage, an wen die Ermahnung zur Vergeltung gerichtet sei. Jedenfalls ist nicht an das Volk Gottes, sondern an himmlische Strafgewalten (Bleek), resp. an das Tier und die zehn Könige (Hgstb., Kübel) zu denken. ἐν τῷ ποτηρίῳ [1]) ᾧ über die seltene Attraktion des Relativpronomens (s. o. S. 192) ἐκέρασεν κεράσατε αὐτῇ διπλοῦν. Es ist nicht an den Kelch der Ueppigkeit und Hurerei zu denken, sondern an den Zorneskelch, mit dem Babel allen Völkern aufgewartet hat. 18 7. ὅσα ἐδόξασεν αὐτὴν [2]) καὶ ἐστρηνίασεν (üppig leben) τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασανισμὸν καὶ πένθος [3]). Von nun an geht die Rede in die Worte des Sehers selbst über. ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς λέγει ὅτι [4]) κάθημαι [5]) βασίλισσα καὶ χήρα οὐκ εἰμὶ καὶ πένθος οὐ μὴ ἴδω. Jes 47 7f. καὶ εἶπας εἰς τὸν αἰῶνα ἔσομαι ἄρχουσα (גברת). — νῦν δὲ ἄκουε ταῦτα τρυφερὰ ἡ καθημένη ἡ πεποιθυῖα ἡ λέγουσα ἐν καρδίᾳ αὐτῆς· ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν ἑτέρα, οὐ καθιῶ χήρα, οὐδὲ γνώσομαι ὀρφανείαν, vgl. Jes 47 5 Zeph 2 1f. Sib. V. 173 Ἀλλ' ἔλεγες μόνη εἰμὶ καὶ οὐδείς μ' ἐξαλαπάξει. 18 8. διὰ τοῦτο (geht auf das vorhergehende ὅτι) ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ [6]) Ez 28 18 ἤξουσιν αἱ πληγαὶ αὐτῆς θάνατος καὶ [7]) πένθος καὶ λιμός. Jes 47 9 νῦν δὲ ἥξει ἐπί σε τὰ δύο ταῦτα ἐξαίφνης ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ ἄτεκνία καὶ χηρεία. — καὶ ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται 17 16. Jer 50 32 51 25. 30. 32. 58. — ὅτι ἰσχυρὸς [κύριος] [8]) ὁ θεὸς ὁ κρίνας αὐτήν. Es liegt kein Widerspruch mit Cap. 17 vor, wenn

[1]) c. ACP 1. 4. 10. 7. 8. 27. 31. 2. 80. 1. 95. 6. 121. 61 m vg. ɔ a[1] Hipp., Cypr., Pr., Tic.; + αυτης Q Rel. p.

[2]) εαυτην Cs. s. Studien 42.

[3]) > και πενθος Cs. s. Studien 34.

[4]) > 1. 7. 16. 7. 39. 161 g vg. Cypr. Tic.

[5]) καθιω Q 14. 92. (30. 33.). καθως 2. 8. 9. 19. 26. 7. 9. 30. 40. 1. 2. 3. 50. 1. 82. 9. 93. 8.

[6]) 14. 92. Cypr. Pr. εν μια ωρα (s. V. 10).

[7]) > Q 2. 4. 6. 8. 9. 26. 7. 9. 30. 3. 4. 5. 8. 40. 1. 7. 8. 50. 1. 87. 9. 90. 3. 4. 7. 8. 121. Cypr. Testim.

[8]) ℵ ο θεος ο κυριος; > κυριος A 95 vg. a[1]; > θεος 6. 31. 38. 40. 48. 96. 8. Pr.

Gott hier selbst die Vernichtung Roms zu veranstalten scheint. Jer 50 34 *καὶ ὁ λυτρούμενος αὐτοὺς ἰσχυρὸς, κύριος παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ · κρίσιν κρίνει πρὸς τοὺς ἀντιδίκους αὐτοῦ.*

18 9. *καὶ κλαύσουσιν*[1] *καὶ κόψονται ἐπ᾽ αὐτῇ*[2] *οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς* 17 2 18 3 *οἱ μετ᾽ αὐτῆς πορνεύσαντες καὶ στρηνιάσαντες, ὅταν βλέπωσιν τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς.* 14 11 Ez 26 16: alle Könige am Meer . . . werden ein Klagelied über Dich erheben; vgl. zum folgenden überhaupt Ez 26 16—28. 18 10. *ἀπὸ μακρόθεν ἑστηκότες διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς λέγοντες · οὐαὶ οὐαὶ ἡ πόλις ἡ μεγάλη* 16 19 *Βαβυλὼν ἡ πόλις ἡ ἰσχυρὰ, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἦλθεν ἡ κρίσις σου.* 18 11. *καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς κλαύσουσιν καὶ πενθήσουσιν*[3] *(κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν) ἐπ᾽ αὐτῇ (αὐτήν)*[4] *ὅτι τὸν γόμον* die Schiffsladung Eustathius *φόρτος νηὸς ὃ καὶ γόμος* (Wtst.) *αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι.* 18 12. *γόμον χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου τιμίου καὶ μαργαρίτου*[5] *καὶ βυσσίνου.* Lk 16 19. *καὶ πορφύρας*[6] *(-οῦ) καὶ σιρικοῦ καὶ κοκκίνου,* 17 4. *καὶ πᾶν ξύλον θύϊνον.* Entweder »kostbares Holz jeder Art« oder auch »all das Duftholz«, die ganze Menge des Duftholzes zu übersetzen. *θύϊνον* = Duftholz, Rinde vom Baum *θῦον*, einer weissen Ceder, Wtst., Winer RWB. *καὶ πᾶν σκεῦος ἐλεφάντινον καὶ πᾶν σκεῦος ἐκ ξύλου τιμιωτάτου καὶ χαλκοῦ καὶ σιδήρου καὶ μαρμάρου.* 18 13. *καὶ κιννάμωμον*[7] Zimmet, Winer RWB. *καὶ ἄμωμον*[8] eine von einer asiatischen Staude ge-

---

[1]) *κλαυσονται* ℵA 1. 36. 51. 81. 90. 161, Korrektur der ungewöhnlichen Form. (*κλαυσουσιν* liest auch Hipp.)

[2]) A 1. 36? 8. 79. 80. 1. 95. 7; Rel. *επ᾽ αυτην* (s. o. S. 194) 14. 92. Pr. >.

[3]) c. Q Rel. vg. Hipp.; *κλαιουσιν και πενθουσιν* ℵACP 1. 10. 17. 37. 49. 80. 1. 91. 5. 6. 161 g Pr.; Hipp. der auch V. 9 *κλαυσουσιν* las, scheint den Ausschlag für das Futurum zu geben.

[4]) *αυτην* ℵCP 18. 32. 9; Rel. *επ᾽ αυτη* (A *εν αυτη*, 35. 87. 92. *επ᾽ αυτης*, Q *επ᾽ αυτους*, 12. 81 *εφ᾽ εαυτους*, 36. 80. 161. *εφ᾽ εαυτοις*, 1. 79. *εν εαυτοις.*

[5]) *μαργαριτων* ℵ 35. 87. 95 g Pr. 𝔓 𝔒, *μαργαριτας* CP Hipp. *μαργαριταις* A fu; *μαργαριτον* Q vg. 𝔞 a^1 ist wegen 18 16 zu acceptieren.

[6]) c. ℵC 7. 16. 8. 34. 5. 6. 9. 87. 91. 5 Hipp.; Rel. *πορφυρου*; A >; Pr. *σιρικου και πυρφυρου.*.

[7]) *κιν(ν)αμωμου* ℵQ 7. 26. 73. 31. 89. 93. 4. 7. 8 al. Pr. ist gedankenlose Konformation nach dem vorhergehenden.

[8]) c. ℵACP 6. 11. 12. 17. 7. 9. 31. 3. 5. 6. 79. 87. 121 g arm. fu. tol, lipss. 𝔒 a^1; > *και αμωμον* Q Rel. cle. dem. 𝔓 𝔞 Pr.

wonnene (Plin. H. N. XII 28) kostbare Haarsalbe. Martial VIII 17 Assyrio semper tibi crinis amoeno splendeat. Wtst. *καὶ θυμιάματα καὶ μύρον καὶ λίβανον καὶ οἶνον*[1] *καὶ σεμίδαλιν* feinstes Weizenmehl, simila vg., similago g. triticum Pr.; Plin. H. N. XIII 20 Similago ex tritico fit laudatissimo Dstd. *καὶ κτήνη* Zugvieh (Hltzm.), nicht allgemeiner Ausdruck für Vieh. Dstd. *καὶ σῖτον καὶ πρόβατα*[2] *καὶ ἵππων καὶ ῥεδῶν.* Rheda genus vehiculi quattuor rotarum. Isidor. Etym. XX 17. Alexander Severus gestattete den römischen Senatoren derartige Wagen mit Silber verziert. Wtst., Dstd. *καὶ σωμάτων καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων* und Leiber und Menschenseelen. *σώματα* = *δοῦλα* Pollux III 71 Sprachgebrauch der LXX Wtst., Wolff. Züllich erklärt die *σώματα* als Lustmädchen (Leibverkäuferinnen); zum zweiten Ausdruck vgl. Ez 27 13 I Chron 5 21; nach Wtst. sollen es Gladiatoren sein, nach Ew. II weibliche Sclaven. *ψυχαί* ist aber doch wohl ganz einfach der bis heute noch bekannte Ausdruck für Sklaven, Leibeigene. — Vlkm. übersetzt: Leiber, ja Menschenseelen. Doch ist das kaum vom Apok. beabsichtigt.

18 14. *καὶ ἡ ὀπώρα σου τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς*[3] *ἀπῆλθεν ἀπό σου.* Luth.: Das Obst da Deine Seele Lust daran hatte. Dstd. *καὶ πάντα τὰ λιπαρὰ* fettglänzend Jes 30 23 Hesych. *καὶ τὰ λαμπρὰ ἀπώλοντο* (*-ετο*)[4] *ἀπό σου*, Ps 141 5 *ἀπώλετο φυχὴ ἀπό μου.* — *καὶ οὐκέτι αὐτὰ οὐ μὴ* (*οὐ μὴ αὐτά*)[5] *εὕρῃς*[6]. Wegen des Wechsels in der Anrede und der sichtlichen Störung des Zusammenhangs, schlug schon Vitringa vor den Vers zwischen V. 23 und 24 zu stellen. Ebenso Ew. II, Vlkm., B. Weiss. Ew. I hält ihn für eine Randbemerkung. Der Zusammenhang wird in der That empfindlich durch diesen Vers gestört.

18 15. *οἱ ἔμποροι τούτων* nämlich aller V. 11—14 ge-

[1]) > *και οινον* Q 2. 7. 9. 14? 6. 9. 26. 7. 9. 30. 50. 1. 89. 90. 3. 4. 7. 8, hinter *και ελαιον* 6. 31. 2. 3. 48. 121.

[2]) *και προβατα και κτηνη* Q 2. 7. 8. 9. 14. 26. 7. 8? 9. 31. 4. 5. 8. 9. 40. 1. 2. 3. 7. 8. 50. 1. 87. 93. 4. 7. 8.

[3]) c. ℵACP 35. 87. 95 am. fu. tol. Hipp.; > *σου της επιθυμιας της ψυχης σου* Q Rel. g cle. dem. lips.

[4]) c. ℵ 7. 8. 10. 1. 6. 35. 7. 9. 49. 87. 91. 6; Rel. *απωλετο.*

[5]) *ου μη αυτα* ℵA 35. 38. 95 Pr., *αυτα ου μη* CPQ 7. 8. 14. 26. 7. 9. 30. 9. 40. 8. 50. 1. 89. 90. 3. 4. 7. g vg. Hipp., Rel. hinter *ευρ.*

[6]) *ευρησουσιν* ℵACP 34. 5. 6. 51. 87. 90. 121 vg. ɔ a Hipp.; *ευρης* (*ευρησεις*) Q Rel. Pr. (g Doppellesart invenient -es); nach *ου μη* steht in der Apk der Conj. s. o. S. 199.

nannten Dinge *οἱ πλουτήσαντες ἀπ' αὐτῆς ἀπὸ μακρόθεν στήσονται διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς*[1]) *κλαίοντες καὶ πενθοῦντες*[2]). 18 16. *λέγοντες οὐαὶ οὐαὶ*[3]) *ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ περιβεβλημένη βύσσινον*[4]) *καὶ πορφυροῦν*[5]) (*πορφύραν*) *καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη* [*ἐν*][6]) *χρυσίῳ*[7]) *καὶ μαργαρίτῃ*[8]), *ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη ὁ τοσοῦτος πλοῦτος.* Beachte den gleichmässigen Aufbau des ganzen. V. 15—16 sind genau parallel V. 10—11.

18 17. *καὶ πᾶς κυβερνήτης καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων*[9]). Akt 27 2 *πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους*, richtig de W. Küstenfahrer; »die nach bestimmten Orten schiffenden«, Hltzm. *καὶ ναῦται καὶ ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται* etwa Schiffer und Rehder. *ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν* Ez 27 27—30. 18 18. *καὶ ἔκραξαν*[10]) *βλέποντες τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς λέγοντες· τίς ὁμοία τῇ πόλει τῇ μεγάλῃ*[11]). 13 4. 18 19. *καὶ ἔβαλον χοῦν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ ἔκραξαν*[12]) *λέγοντες*[13])· *οὐαὶ οὐαὶ ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἐν ᾗ ἐπλούτησαν πάντες οἱ ἔχοντες τὰ πλοῖα ἐν τῇ θαλάσσῃ ἐκ τῆς τιμιότητος αὐτῆς, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη.* Ez 27 30. Sie werden über Dich wehklagen und werden bitter schreien und Sand auf dein Haupt werfen. 33. Du hast alle Völker mit deinem Reichtum angefüllt — und hast reich gemacht alle Könige der Erde.

18 20. *εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ*[14]), *οὐρανὲ καὶ οἱ*[15]) *ἅγιοι καὶ οἱ*[15]) *ἀπόστολοι* (s.u.) *καὶ οἱ προφῆται.* Jer 51 48

---

[1]) + *και* Q 7. 8. 9. 14. 26. 7. 9. 31. 89. 93. 4. 7. 8 al.

[2]) + *και* P Cs. vg. a^1 s. o. Studien 4.

[3]) > *ουαι* Q 8. 9. 10. 3. 4. 6. 8. 26. 7. 9. 39. 40. 2. 8. 50. 1. 89. 90. 3. 4. 7. 8. Hipp.

[4]) *βυσσον* Q 2. 6. 7. 10. 3. 4. 9. 26. 9. 40. 1. 2. 8. 50. 1. 90. 3. 4. 7. 8. 161 cle. lipss.

[5]) *πορφυραν* P 18. 35. 6. 40. 7. 87. 94. 121. 61 g Pr.

[6]) c. ℵC 1. 6. 10. 16. 36. 7. 49. 80. 1. 7. 9. 91. 6. 161; > Rel.

[7]) *χρυσω* ℵ 1. 14. 36. 49. 79. 80. 1. 91. 96. 161.

[8]) *μαργαριτη* ℵACP 95 𝔭 α Hipp. Pr.; Rel. *μαργαριταις* vgl. V. 12.

[9]) P Cs. *ο επι των πλοιων πλεων*, Konjektur.

[10]) *εκραξαν* ACP 35. 81. 7. 95. g vg. Tic. Hipp., der Sprachgebrauch der Apk empfiehlt den Aor. s. o. 197.

[11]) ℵ C g vg. Pr. + *ταυτη.*

[12]) *εκραξαν* c. AC 1. 35 vg. Hipp.

[13]) c. ℵAC 1. 35. 87. 95 g cle. fu. dem. tol. lips.^{4} 𝔭 Hipp.; Rel. *και λεγοντες.*

[14]) P Cs. *αυτην; εν αυτη* A 18. 19.

[15]) > *και οι* C 1. 17. 81 g cle. dem. tol. lips. $^{4.\ 6}$ α.

Dt 32 43 Jes 44 23 *εὐφραν θῆτε οὐρανοί.* — *ὅτι ἔκρινεν ὁ θεὸς τὸ κρίμα ὑμῶν ἐξ αὐτῆς.* Die für diesen Vers das Muster abgebende Stelle Jer 51 48 ist nur im Urtext vorhanden, Hltzm. *κρίνειν τὸ κρίμα* wird hier wie *ἐκδικεῖν* konstruiert; das Gericht ist ein Gericht der Gläubigen, insofern es zu Gunsten der Gläubigen geschieht. Ueber *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται* s. u. den Exkurs.

18 21. *καὶ ἦρεν εἷς* (8 13 s. u. S. 192) *ἄγγελος ἰσχυρὸς λίθον*[1]) *ὡς μύλον*[2]) *μέγαν καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν θάλασσαν λέγων· οὕτως ὁρμήματι.* IMak 4 8. B. Weiss, Luth. mit einem Sturm, Weizs. mit einem Schwung. *βληθήσεται Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις καὶ οὐ μὴ εὑρεθῇ* Winer 56 3 *ἔτι.* Dt 13 16. Die Symbolik ist nach Jer 51 63f. gebildet, wo auf Befehl des Jeremias Seraja das thut, was hier von Seiten des Engels geschieht. Man vergleiche aber auch die Schilderung des Untergangs Babels. Sib. V 158:

> *ἥξει δ' οὐρανόθεν ἀστὴρ μέγας εἰς ἅλα δεινήν*
> *καὶ φλέξει πόντον τε βαθὺν, καὶτὴν Βαβυλῶνα*
> *Ἰταλίης γαῖαν θ' ἧς εἵνεκα πολλοὶ ὄλοντο.*

vgl. ib. V. 163 *ἀλλὰ μενεῖ πανέρημος,* ib. 174. *κ' οὐκέτι σου σημεῖον ἐτ' ἔσσεται ἐν χθόνι κείνῃ.*

18 22. *καὶ φωνὴ κιθαρῳδῶν καὶ μουσικῶν* Sängern (Hltzm.) *καὶ αὐλητῶν καὶ σαλπιστῶν οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ πᾶς τεχνίτης πάσης τέχνης*[3]) *οὐ μὴ εὑρεθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ μύλου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι.* Ez 26 13 *καὶ καταλύσει τὸ πλήθος τῶν μουσικῶν σου, καὶ ἡ φωνὴ τῶν ψαλτηρίων σου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἔτι* Jer 25 10 die Stimme der Mühle (LXX *ὀσμὴν μύρου*). 18 23. *καὶ φῶς λύχνου* Jer 25 10 *οὐ μὴ φανῇ ἐν σοὶ ἔτι καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι* Jer 25 10 7 34 16 9 33 11[4]), *ὅτι*[5]) *οἱ*[6]) *ἔμποροί σου ἦσαν οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς.* Zum Schluss folgt eine kategorische Aufzählung der Verschuldungen Babels. Die nun folgenden Sätze stehen also sämtlich parallel. *ὅτι ἐν τῇ φαρμακίᾳ σου* 9 21. *ἐπλανήθησαν πάντα τὰ ἔθνη.* Na 3 4 *ἡ πωλοῦσα ἔθνη ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς καὶ λαοὺς ἐν τοῖς φαρμάκοις αὐτῆς.* Jer 47 7 *χρεία ἥξει ἐξαίφνης ἐπί σε ἐν τῇ φαρμακείᾳ*

---

[1]) *λιθον ισχυρον* ℵ, > *ισχυρος* A 𝔳 Tic.
[2]) *μυλινον* AC ist einfaches Versehen, *λιθον* ℵ Korrektur.
[3]) *πασ. τεχν* > ℵA 𝔭.
[4]) Hier wäre dann etwa der oben an zweifelhafter Stelle stehende V. 14 einzusetzen (B. Weiss).
[5]) > 2. 26. 7. 9. 30. 8. 89. 93. 4. 7. 8.
[6]) > A 95.

σοι. Sib. V. 165 ὅτι φαρμακίην ἐπόθησας. Mit φαρμακία ist die verführerische Zauberei der Hure gemeint, die in ihrem Zauberbecher die Völker trunken macht. 18 24. καὶ ἐν αὐτῇ αἵματα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς. 16 6 Jer 51 35: Mein Blut kommt auf die Bewohner Chaldaeas, spricht Jerusalem. Wie Babel die Erschlagenen Israels fallen machte, so sollen zu Babel fallen die Erschlagenen der ganzen Erde. Ez 24 7 ὅτι αἷμα αὐτῆς ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐστιν. Ueber die Propheten, Heiligen und Erschlagenen wird sogleich im Zusammenhang geredet werden.

Exkurs zu Cap. 18.

Fast alle Kritiker (Sp., Vlt., Weyl., Erb., Schmidt) betrachten Cap. 17 und 18 als zusammengehörig. Nur Pfleiderer weist die Stücke verschiedenen Bearbeitern zu. Sabatier sieht in Cap. 17 und 18 zwei verschiedene Fragmente, Schön betrachtet 17 als Einleitung zu 18. Für ganz gesichert halte ich die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Cap. 17 und 18 nicht. Sp. macht wohl mit Recht darauf aufmerksam, dass die Stellung der Könige und Händler der Erde zu Babel eine andere sei als die in Cap. 17, in dem geweissagt wird, dass die Könige die Hure verbrennen, und sucht seinerseits dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem er die zweite Hälfte von Cap. 17 streicht. Auf der andern Seite weist die oben gemachte Beobachtung, dass in der parallelen sibyllinischen Litteratur sich mit der Weissagung vom Nero redivivus eine Drohrede gegen Babel verbindet, auf einen quellenmässigen Zusammenhang von Cap. 17 und 18 hin. Doch bleibt es immerhin möglich, dass der Apok. aus seiner Quelle nur die erste Anregung entnahm, um hier eine ziemlich frei gehaltene Komposition eigner Arbeit einzuschieben. Es ist durch die Einzelexegese übrigens bereits sichtbar geworden, wie wenig wirkliche Originalität das Capitel besitzt, und wie der Inhalt der Drohrede Satz für Satz den alttestamentlichen Vorbildern, den Reden gegen Tyrus und Babel entlehnt ist. An mehreren Stellen fanden sich schwache Berührungen mit der sibyllinischen Drohrede gegen Babel, im 5. Buch der Sib.[1]). Bemerkenswert ist, dass das alte Testament, wie aus

[1]) vgl. auch noch Sib. VIII 37ff. (ἥξει σοι ποτ' ἄνωθεν ἴση ὑψαύχενε Ῥώμη οὐράνιος πληγή . . . . πῦρ σ' ὁλοὸν δαπανήσει . . . καὶ πλοῦτος ὀλεῖται . . . καὶ τὰ σὰ θεμέθλια λύκοι καὶ ἀλώπεκες οἰκήσουσι . . . καὶ τότ' ἔσῃ παντέρημος ὅλη ὡς μὴ γεγονυῖα. vgl. VIII 73ff. 86f. (πιῶσις ὅταν ἔλθῃ πόλεων καὶ χάσματα γαίης s. Apk 16 19f.).

einer Reihe von Beobachtungen hervorgeht, nicht nach der LXX, sondern im Urtext benutzt zu sein scheint. — Es wird sich schliesslich noch fragen, ob das Capitel seinem Grundcharakter nach christlich oder jüdisch sei. Dass eine solche Drohrede gegen Rom von vornherein jüdisch sein müsse, wird man nicht behaupten dürfen; sie kann ebensogut einen Judenchristen zum Verfasser haben, auch kleinasiatischer Provinzialhass kann hier mitgesprochen haben. Spuren einer direkten Umwandlung einer jüdischen in eine christliche Apokalypse finden sich nicht. Denn man hat gar keinen Grund in dem Ausdruck V. 20: *καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται* das *καὶ οἱ ἀπόστολοι* für interpoliert zu erklären. Denn *οἱ ἅγιοι* sind die christlichen Gläubigen überhaupt, *οἱ προφῆται* die christlichen Propheten, dazwischen stehen an passender Stelle *οἱ ἀπόστολοι*. Diese werden zwar sonst in der Apk nicht erwähnt, weil sie zur Zeit der Apk nicht mehr am Leben sind, aber hier, wo von dem Gericht über das christenmörderische Babel die Rede ist, erklärt es sich sehr wohl, weshalb gerade die Apostel aufgefordert werden, sich zu freuen. Dass hier in diesem Verse überhaupt die vollendeten Märtyrer gemeint sind, ergiebt sich auch aus dem Ausdruck *οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι*. Der zweite der Kritik anstössige Ausdruck *αἵματα προφητῶν καὶ ἁγίων . . . καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς* findet noch leichter seine Erklärung. Die Propheten sind wieder christliche Propheten, und bei dem Ausdruck: »alle geschlachteten der Erde« dachte der Apok. vielleicht an die Gewaltthaten Roms überhaupt auf der ganzen weiten Welt, vielleicht speciell an die Vernichtung des jüdischen Volkes. Dass hier die Apostel nicht erwähnt werden, kann uns nicht dazu zwingen, sie V. 20 zu streichen, und beweist nur, dass diese dem Gedankenkreis des Apok. bereits ferner lagen. Sprachgebrauch und Wortschatz des Capitels bieten nichts sonderlich bemerkenswertes.

Cap. XIX.

19₁.[1]) *μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς*[2]) (s. o. S. 205) *φωνὴν μεγάλην*[3]) *ὄχλου πολλοῦ*[4]) V. 6. 7 *ἐν τῷ οὐρανῷ λεγόντων* ad syn. auf *τοῦ ὄχλου* bezogen (B. Weiss) *ἀλληλούϊα* V. 4 und 6,

[1]) + *και* Cs. [2]) > Cs. Studien 34. [3]) Cs.[3] *φωνην οχλ. μεγαλην* (> *μεγ.* Cs. 1. 2. cle. Pr.). [4]) *οχλων πολλων* vg. cod. Pr.

nur hier im neuen Testament. Ps. 104 1. 105 1. *ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα [καὶ ἡ δύναμις]*[1] *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* 7 10 11 15 12 10. Es ist an die Stimme von Engelscharen, oder an die der seligen Vollendeten zu denken. Zu *σωτηρία* vgl. das zu 12 10 bemerkte. 19 2. *ὅτι ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ* 15 3 16 7 *ὅτι ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην*, es ist nicht sicher auszumachen, ob die beiden auf einanderfolgenden Sätze mit *ὅτι* parallel laufen, oder ob der erste vom zweiten abhängig ist. *ἥτις* steht begründend 1 7 12 13. *ἔφθειρεν*[2] *τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ*, es ist möglich, dass hier von *δοῦλοι* im besondern Sinn die Rede ist. *ἐκ χειρὸς αὐτῆς* 18 20. 23f. (11 18 6 10). Damit ist die Anfrage 6 10 erledigt (Hltzm.). 19 3. *καὶ δεύτερον εἰρήκαν*[3] *ἀλληλούϊα, καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς* 18 9. 18 *ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. 14 11 wird dasselbe (*ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν*) von den Tieranbetern behauptet. vgl. Jes. 34 10.

19 4. *καὶ ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροι οἱ εἴκοσι τέσσαρες*[4] *καὶ τὰ τέσσερα ζῶα καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ* (s. o. S. 193, Studien S. 26) *λέγοντες· ἀμὴν ἀλληλούϊα.* Ps 105 48. vgl. 4 11 5 8. 12. 19 5 *καὶ φωνὴ ἀπὸ*[5] *τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα αἰνεῖτε τῷ θεῷ*[6] *ἡμῶν* (s. o. S. 190) Jer. 20 13 (B. Weiss) *πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ* Ps. Salom. 2 37. Die Stimme, die von dem Throne ausgeht, scheint die des Lammes zu sein. Dann ist immerhin merkwürdig, dass hier von *θεὸς ἡμῶν* die Rede ist. Ps. 134 1 *αἰνεῖτε τὸ ὄνομα κυρίου, αἰνεῖτε δοῦλοι κύριον*, Ps 133 1, [*καὶ*][7] *οἱ φοβούμενοι αὐτόν*, Ps 134 20. — *οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι* (stereotyper Sprachgebrauch der Apk s. o. S. 205).

---

[1]) c. ℵcACP 4. 18. 36. 8. 79. 80. 1 *α* vg. Tic.; Rel. *κ. η δυν. κ. η δοξ.* (Pr. salus et claritas, also > *και η δυναμις*).

[2]) c. ℵCP 1. 35. 6. 47. 79. 80. 95, *διεφθειρεν* Q Rel.; *εκρινεν* A.

[3]) c. ℵAP 1. 35. 79. 80. 7. 95; *ειρηκασι* 14. 92. 4. 5. 121. 61; *ειρηκεν* Q Rel.

[4]) *οι εικ. τεσσ. βρεσβ.* AQ 1? 14. 36. 79. 80. 90. 1. 2. 4. 161 dem. tol. lipss. p *α* a^1 Pr.

[5]) *εκ* ℵP Cs., Studien 28 (Q 14. 92 Pr. *απο του ουρανου*).

[6]) c. ℵACPQ 9. 14. 27. 36. 41. 2. 51. 79. al.; Rel. *τον θεον*.

[7]) + *και* Rel., > *και* ℵCP. Eine Einfügung des *και* war sehr leicht möglich, vgl. 11 18. Selbst wenn *και* zu lesen ist, so sind die *δοῦλοι* und die *φοβούμενοι* doch nicht notwendig verschiedene Personen. Es können aber auch unter *δοῦλοι* die bevorzugten Knechte Gottes (Propheten), unter *φοβούμενοι* alle übrigen Christen verstanden werden.

19 6. *καὶ ἤκουσα ὡς*[1] *φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς*[2] *φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν* 14 2 *λέγοντες*[3] *ἀλληλούϊα ὅτι ἐβασίλευσεν* 11 15 *κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ* (s. o. S. 205). Es ist doch wahrscheinlich die ganz irreguläre Participialkonstruktion *λέγοντες* zu lesen. Sp., Hltzm. machen darauf aufmerksam, dass dieser Gedanke die salomonischen Psalmen beherrsche. 2 30. 32 5 18f. 17 1. 4. 34. 45. 19 7. *χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν*[4] Ps. 117 23 (*ἀγαλλιώμεθα*) *καὶ δῶμεν*[5] *τὴν δόξαν αὐτοῦ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν.* Das Weib oder die Braut des Messias ist nach dem Sinne der Apk Neujerusalem. Das Bild ist immerhin merkwürdig, doch knüpft es wohl an die alttestamentliche Vorstellung von der Ehe Gottes mit Israel an (vgl. IV Esra 9, Zion die Braut und das Weib Gottes). Nach Gunkel läge hier ein noch älterer mythologischer Zug vor: Der von seinem siegreichen Kampf heimkehrende Gott erwirbt die Braut(?). Schon hier schwebte also dem Apok. das Bild vor Augen, das er dann Cap. 21 zeichnet. Im Zusammenhang mit der Sage vom Nero redivivus und der Drohrede gegen Babel wird ihm auch eine Schilderung Neujerusalems überliefert sein. Er bringt sie aber hier noch nicht, weil er zunächst vom Ende des Kampfes berichten will, und weil er sonderbarer Weise das Herabkommen Neujerusalems hinter das tausendjährige Reich verlegt. 19 8. *καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα* 6 4 s. o. S. 199 *περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν*[6] *καθαρόν* 15 6 Gegenbild 17 4. *τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστί. δικαιώματα* sind die Rechtsthaten, nicht die Gerechterklärungen (Ew. II, B. Weiss); in derselben Bedeutung steht das Wort 15 4, vgl. Bar 2 19 Röm 5 18, Hltzm.; zur Sache 7 14 14 4. vgl. Ez 16 10.

Exkurs. Da die Kritiker über die Verse 19 1—8 bisher mit allen Versuchen an keinem Punkte Uebereinstimmung und ein festeres Resultat erreicht haben, können wir von ihren Hypothesen ganz absehen. Es ist wieder einmal ganz klar, dass nur der Apok. letzter Hand diese Verse geschrieben haben kann. Sie stehen mit allen Teilen der Apk in inniger

---

[1]) > Cs g Pr. (Studien 34). [2]) > A 6. 12. 4.

[3]) *λεγοντων* AP 6. 18. 35. 6. 8. 79. 80. 7. 95 g vg. Pr. (ℵ *λεγουσων*), *λεγοντας* Cs, *λεγοντες* Q Rel. Tic.

[4]) c. ℵAP 1. 12. 8. 35. 6. 79. 80. 1. 7. 95. 161.

[5]) *δωσομεν* ℵ^{c}A, *δωσωμεν* P 11. 79. 36. 81^{c}.

[6]) c. ℵAP 7. 91. 5 g am. fu. dem. cle. lips.^{4} p ʊ Tic. Pr. Rel.; *καθαρον* [*και*] *λαμπρον* Cs. a^{1}.

Verbindung. vgl. V. 1 mit 7 9, V. 2a mit 15 7, 2b mit 17. 18, 2c mit 6 10, V. 3 mit 14 11, V. 4 mit Cap. 4, V. 5 mit 11 18, V. 6 mit 14 1ff., V. 7f. mit Cap. 21. Ferner beachte das manirierte ὡς (V. 1 und 6), V. 1 ἡ σωτηρία, V. 2 ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι, ἐκδικεῖν ἐκ, V. 4 προσκυνεῖν τῷ θεῷ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ, ἐκ τοῦ θρόνου, V. 5 οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι, V. 6 κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ, V. 7 ὅτι „ἦλθεν" ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, V. 8b die erklärende Glosse: τὸ γὰρ βύσσινον etc.

19 1—8 rückt unter denselben Gesichtspunkt, wie Cap. 7 9ff. 11 14—18 14 1—5 15 1—3. Jedesmal schiebt der Apok. hinter den grauenvollen Gerichtsscenen als Gegenstück ein freundliches Lichtbild ein. Besonders in diesem Stück tritt die Art seiner Arbeit dabei deutlich hervor. Er sucht sich das Material aus allen möglichen verschiedenen Stücken zusammen, weiss aber doch wieder ein einheitliches ganzes zusammenzuweben.

19 9. καὶ λέγει μοι. Es wird nicht ganz klar, wer der zu dem Seher Redende sein soll. Die einfachste Annahme bleibt es, dass der 17 1 eingeführte Schalenengel gemeint sei. γράψον· μακάριοι 14 13 οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου[1] τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι· καὶ λέγει μοι[2]· οὗτοι οἱ[3] λόγοι [οἱ] ἀληθινοὶ [τοῦ θεοῦ] εἰσίν[4]. Liest man τοῦ θεοῦ, so muss man notwendig mit wenigen Zeugen οἱ ἀληθινοί lesen, und übersetzen: dies sind die wirklichen Worte Gottes. Ohne das οἱ läge hier jedenfalls eine grammatische Härte und Unklarheit vor (vgl. die Uebersetzung von Züllich, de W.: Diese Worte sind wahre [sc. Worte] Gottes). Die Schwierigkeit aber liegt eigentlich in dem τοῦ θεοῦ. Dies τοῦ θεοῦ steht nun in den Handschriften an drei verschiedenen Stellen und ist vielleicht als Glosse zu beseitigen, da auch 21 5 dieselben Worte in Q Rel. eingeschoben sind. Dann wäre einfach zu übersetzen: Diese Worte sind wahr. 19 10. καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. προσκυνεῖν ist hier im Sinne einer Gott zu Teil werdenden Verehrung konstruiert. Wie der Seher dazu kommt, den Engel anzubeten, ist nicht gesagt. Kaum ist die Anschauung des Apk die, dass der Seher den Engel fälschlich für Gott oder Christus gehalten habe (s. u.). καὶ

[1]) > ℵP 1. 16. 36. 79. 80. 1.
[2]) > ℵ 6. 11. 36. 8. 98.
[3]) c. A 4. 48; > Rel., doch scheint mir das οἱ unumgänglich notwendig zu sein. Es liegt hier wohl ein sehr alter Schreibfehler vor.
[4]) αληθινοι εισιν του θεου ℵ 1. 38. 49. 79. 80. 1. 161, του θεου αλη. εισ. ℵc 95. 8. cle. lipss. tol.

λέγει μοι· ὅρα μὴ σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ [1]). τῷ θεῷ προσκύνησον (s. o. S. 205.). Ursprünglich wenigstens ist mit μαρτυρία Ἰησοῦ nur die christliche Offenbarung schlechthin gemeint. Der Engel will also nur Mitknecht der Propheten und der übrigen Gläubigen sein. Dieser Satz wird aber nun im folgenden tendenziös umgebogen. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Das Zeugnis Jesu wird hier nachträglich bestimmt als der Geist der Prophetie. Die Brüder, die das Zeugnis Jesu in diesem Sinne haben, sind also entweder die Propheten, oder die Gläubigen, aber nur insofern sie im Besitz prophetischer Offenbarung sind. Der ganze Satz (beachte auch seine Stellung hinter τῷ θεῷ προσκύνησον) macht den Eindruck einer ungeschickt eingeschobenen Glosse [2]). Das γάρ ist demgemäss nicht begründend, sondern erläuternd (nämlich).

Mehrere Gründe sprechen dafür, dass in V. 9—10 wieder ein fest überliefertes traditionelles Stück vom Apok. hierhergesetzt ist. Zuächst deutet die plötzliche und unerwartete Einführung dieser Scene bereits darauf hin. Dann erklärt sich am besten, dass zu derselben 22 8ff. eine vollkommene Doublette vorliegt. Eine Parallele liegt überdies Ascensio Jes 7 21 vor: et cecidi in faciem meam, ut eum adorarem, nec sivit me angelus, qui me ducebat, sed dixit mihi ne adores nec angelum nec thronum [3]). Wenn der Apok. dieses überkommene Stück — woher er es übernahm, bleibt übrigens ganz unsicher [4]) — hier einschob, so verfolgte er dabei wohl schon eine polemishe Tendenz. Er polemisiert gegen jüdischen resp. judenchristlichen Engelkultus. Eine Zusammenstellung aller der Spuren, welche in der Litteratur des neuen Testaments, der Kirchenväter, der späteren jüdischen Litteratur auf einen ausgedehnten Engelkultus im Judentum deuten, wäre sehr interessant und

[1]) c. ℵAPQ 1. 12. 4. 6. 36. 49. 79. 80. 1. 92. 5. 161 al.; Rel. του Ιησου, s. o. S. 205.

[2]) Er wird von fast allen Kritikern, selbst von Hilgenf. Z. W. Th. 1890, 459 als Glosse beseitigt.

[3]) Ascensio Jes. kann nicht abhängig von der Apk sein. Das Verbot des Engels hat hier einen durchaus andern Sinn als dort. (vgl. den Zusammenhang in der Ascensio).

[4]) Die meisten Kritiker stellen das Stück in Zusammenhang mit Cap. 17 und 18, resp. mit der apokalyptischen Grundschrift, die 14 14—20 zu Ende ging. Sp. erblickt hier das Ende der christlichen Apk. Er lässt das Stück an Cap. 7 9—17 anschliessen und sieht in dem Redenden den Presbyter von 7 13f.; alles unbeweisbare Kombinationen.

lohnend (vgl. vor allem das Kerygma Petri bei Dobschütz S. 35 ff.). Unter neutestamentlichen Schriften kämen hier namentlich der Kolosser- und Hebräer-Brief und unsre Stelle, welche sich gegen den Engelkult, II Petr. und Jud., welche für den Engelkult eintreten, in Betracht.

Der Apok. hat nun diese Scene zweimal in seiner Apk bearbeitet, das erste Mal hier und das zweite Mal 22 8 ff. Zwischen beiden Stellen liegt aber ein bemerkenswerter Unterschied vor. Denn dort bezeichnet sich der Engel als Mitknecht des Apok. »und deiner Brüder der Propheten und derer, die die Worte dieses Buches bewahren«. An dieser Stelle tritt also die Tendenz möglichst hoher Schätzung des Propheten und des Prophetentums auf das deutlichste hervor. Dieselbe absolute Wertung des Propheten und des Mittlers zwischen irdischer und himmlischer Welt, die 22 8 f. mit dürren Worten ausgesprochen ist, wird an unsrer Stelle nun erst durch die nachfolgende Glosse, in welcher der Begriff μαρτυρία umgedeutet wird, erreicht. Man kann nun demgemäss vermuten, dass der Apok., der dasselbe Stück aus einer älteren Tradition zweimal bearbeitete, das erste Mal ziemlich ungeschickt seine eigne Anschauung erst in einer nachträglichen Glosse eingebracht habe, und dass ihm erst beim zweiten Wurf die Einarbeitung besser gelungen ist. Aber dagegen lässt sich allerdings der Einwand erheben, dass schon 19 10a τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ ziemlich deutlich die Hand des Apok. verrät. So wäre es immerhin möglich, dass die Glosse in V. 10 erst nachträglich von der Hand eines Schreibers hinzugefügt wäre, der 19 10 ff. mit 22 8 f. auszugleichen versuchte. Zur völligen Klarheit scheint die Sachlage an diesem Punkt nicht mehr gebracht werden zu können.

19 11. καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον (s. o. S. 188). Es beginnt ein neues Gesicht und der Seher befindet sich wieder auf der Erde. καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκὸς καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν [καλούμενος][1] πιστὸς καὶ ἀληθινός (s. o. S. 207 15 37. 14) καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. Sap. Sal. 18 15 ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρείας ἥλατο γῆς. Franke, das alte Testament bei Johannes 1885, 128 f. Vlt. II 135 Jes 11 3 f. οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ . . . καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. 19 12 οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς (?)[2]

[1]) > AP 1. 4. 6. 12. 7. 31. 2. 48. 79. 80. 1. 161 vg. cod. α Hipp. ℵ liest πιστος καλουμενος).

[2]) c. A 30. 4. 5. 6. 87. 91. 5 g vg. α^1 ɔ Or. Cypr. Test. Pr.

φλὸξ πυρὸς 1 18 2 8 καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν (sc. ἐστι) αὐτοῦ διαδήματα πολλά weil er nach V. 16 König der Könige ist. Sap. Sal. 18 24 καὶ μεγαλωσύνη σου ἐπὶ διαδήματος τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. — ἔχων (Anakoluth) ὄνομα γεγραμμένον[1] ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός. Der unbekannte Name wird schwerlich der Name des Messias selbst sein. Denn dieser Name wird nachher genannt. Man sieht auch nicht recht ein, was es für eine Bedeutung haben soll, dass der Name des Messias nicht bekannt ist[2]. Die Stelle ist analog dem Rätselwort in 2 17 zu erklären. Der Messias ist im Besitz der grossen Zauberformel, mit der er Himmel und Erde regiert, er hat den unbekannten Namen, den auch die Gläubigen dereinst bekommen sollen. Will man aber hier den unbekannten Namen des Messias finden (vgl. übrigens zu dieser Vorstellung Ascensio Jes. 9 5), so darf man natürlich nicht wieder fragen, was das für ein Name sei, und jedenfalls den Namen nicht mit dem Logosnamen identificieren. 19 13. καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον[3] αἵματι. Nach der richtigen Lesart ist zu übersetzen: getaucht in Blut (zu dem Dat. vgl. Joh 21 8. B. Weiss), nicht bespritzt mit Blut. Vorbild ist die Erscheinung Gottes Jes 63 1, der im roten blutbefleckten Gewand vom Siege heimkehrt. Es ist nicht an das Versöhnungsblut Christi zu denken. Manchot 44. καὶ κέκληται[4] τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ (s. o. S. 203 f.) λόγος τοῦ θεοῦ. Dass in dem Logosnamen eine Spur johanneischer Theologie vorliegt, kann nicht bezweifelt werden. Hltzm., Beyschl., Lücke, Pfleid. 346—696, Wzs. 502f. 23f., Hilgf. Einl. 443f. Z. W. Th. 1890, 460. Gebh. 96 p. 101. Bei der richtigen Erklärung des »unbekannten Namens« liegt ein litterarischer Verdacht gegen diesen Satz nicht mehr vor. Andernfalls würde allerdings sowohl der Inhalt, wie die Stellung des Satzes Bedenken erregen[5].

---

[1]) c. AP (ℵ >) 1. 4. 6. 7. 31. 6. 47. 8. 79. 80. 1 g vg. p ᵕ a¹ Ir. Or. Cypr. Pr.; *ονοματα γεγραμμενα* ℵc 9. 13. 6. 27. 39; Q Rel. *ονομα γεγραμμενον και ονοματα γεγραμμενα.*

[2]) Gegen Sp.'s Erklärung: dass ein Jude den Messias noch nicht kenne und deshalb auch seinen Namen nicht wisse, vgl. Hirscht 146 A. 1.

[3]) *περιρεραμμενον* ℵ g vg. Or. Ps. Cypr. Tic.; *περιρεραντισμενον* ℵcc; *ρεραντισμενον* P 36; *ερραντισμενον* 32. 5. 87. 95 Hipp.; AQ Rel. *βεβαμμενον.* Es ist anzunehmen, dass aus *βεβαμμενον* durch einen Schreibfehler *ρεραμμενον* geworden ist. Diese Form hat dann die mannigfachsten Korrekturen veranlasst.

[4]) *καλειται* Cs. (Studien 23) g cle. am. tol. lips.⁵ Cypr. Pr.

[5]) Nach den weitaus meisten Kritikern (Vischer, Sp., Weyl., Pfleid.,

19$_{11}$. *καὶ τὰ στρατεύματα τὰ*[1] *ἐν τῷ οὐρανῷ* 16$_{16}$ *ἠκολούθει*[2] *αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς ἐνδεδυμένοι* (s. o. S. 185) *βύσσινον λευκὸν καθαρόν* 19$_{8}$. Es ist nicht an die himmlischen Vollendeten zu denken (Ew. II, Dstd.). Der ganze nun entbrennende Kampf ist ein übersinnlicher und wird von den Engelscharen geführt. 17$_{14}$ ist die Vorstellung eine andre, doch ist kein Widerspruch vorhanden (s. den Kommentar). 19$_{15}$. *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα* [*δίστομος*][3] 1$_{16}$ 2$_{12}$. *ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη*. Jes 11$_{4}$ *καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ*. Ps. Sal. 17$_{24}$ *ὀλοθρεύσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ* (vgl. 17$_{26}$). Sap. Sal. 18$_{22}$ *ἐνίκησε δὲ τὸν ὄχλον οὐκ ἰσχύι τοῦ σώματος οὐχ ὅπλων ἐνεργείᾳ ἀλλὰ λόγῳ τὸν κολάζοντα ὑπέταξεν*. — *καὶ αὐτὸς* (s. o. S. 192) *ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ* Ps. 2$_{9}$ Ps. Sal. 17$_{21}$ 2$_{27}$ 12$_{5}$. *καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος* s. o. S. 205 14$_{19}$ 16$_{19}$. Zwei Vorstellungen sind in diesem Bild mit einander vermischt: die Zornkelter, die getreten wird, und der Zornwein, den Gott mischt. 19$_{16}$ *καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων* 17$_{14}$. Dstd. erklärt: Er hatte den Namen auf seinem Mantel und zwar auf seiner Hüfte, also nicht am Gürtel (ebenso B. Weiss, Hltzm.). Sp. vermutet, dass *μηρός* ein besondres Kleidungsstück bezeichnet, etwa den Schwertgurt. Der Name 19$_{13}$ bezeichnete den Reiter seinem Wesen nach, dieser letztere seiner Würdestellung nach.

19$_{17}$. *καὶ εἶδον ἕνα*[4] 8$_{13}$ 8$_{21}$ s. o. S. 192 *ἄγγελον ἑστῶτα ἐν τῷ ἡλίῳ καὶ ἔκραξεν* [*ἐν*][5] s. o. S. 194 *φωνῇ μεγάλῃ λέγων πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσουρανήματι· δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ*. 19$_{18}$. *ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρχων* 6$_{15}$ *καὶ σάρκας ἰσχυρῶν καὶ σάρκας ἵππων καὶ τῶν καθημένων ἐπ' αὐτῶν*[6]

Ménégoz, Vlt., Hilgf. cf. Henoch 90$_{38}$, liegt hier eine christliche Interpolation vor.

[1]) > *τα* ℵQ 1. 6. 7. 11. 2. 6. 8. 27. 31. 5. 8. 79. 80. 7. 97 (14. 81. 92). s. o. S. 202.

[2]) + *και* ℵ 1. 10. 29. 34. 5. 40. 1. 89. 161 cle. lips. $^{4\cdot 6\cdot}$ 𝔳 Or. s. o. zu 19$_{8}$.

[3]) > ℵAQ 1. 36. 8. 51. 79. 80. 1. am. fu. dem. 𝔭 𝔳 a a^{1} cod. Ir. i. Or.

[4]) c. AP 1. 7. 17. 37. 8. 41. 7. 9. 81. 7. 91. 5. 6 g Pr.; ℵ 36 𝔭 𝔳 a *αλλον αγγελον*); Q Rel. >.

[5]) c. ℵQ 2. 7. 13. 4. 6. 26. 7. 9. 42. 50. 1. 87. 9. 90. 2. 4. 7. 8.

[6]) *επ' αυτοις* ℵ, *επ' αυτους* A 14. 92 s. o. S. 193.

καὶ σάρκας πάντων ἐλευθέρων τε καὶ δούλων καὶ[1]) μικρῶν καὶ[2]) μεγάλων Ez 39(4) 17—20. εἰπὸν παντὶ ὀρνέῳ πετεινῷ ... ἔρχεσθε συνάχθητε. καὶ φάγεσθε κρέα καὶ πίεσθε αἷμα, V. 18 κρέα γιγάντων (Apk ἰσχυρῶν) φάγεσθε καὶ αἷμα ἀρχόντων τῆς γῆς πίεσθε, V. 20 ἵππου καὶ ἀναβάτην (Apk τῶν καθημένων ἐπ' αὐτῶν) ... καὶ πάντα ἄνδρα πολεμιστήν. Der Apok. hat also die Ezechielstelle mit der ihm sonst geläufigen Aufzählung (vgl. 6 15 u. ö. s. o. S. 205) zusammengewoben. vgl. Targum Jerusal. zu Num 11 26, bei Weber 383 f.

19 19. καὶ εἶδον τὸ θηρίον 13 1 καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς 16 14 17 12 καὶ τὰ στρατεύματα αὐτῶν[3]) συνηγμένα ποιῆσαι τὸν[4]) πόλεμον 16 14 μετὰ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου καὶ μετὰ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ. Der von Cap. 16 an vorbereitete Kampf kommt nun zur Ausführung. 19 20. καὶ ἐπιάσθη, dorisch für ἐπιέσθη, johanneisch s. o. S. 207. τὸ θηρίον καὶ μετ' αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης[5]) ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνα(?)[6]) αὐτοῦ· ζῶντες ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην(?)[7]) ἐν θείῳ. 20 10. 14 21 8f. vgl. Schürer II 450 Jes 30 33 Da 7 11.

19 21. καὶ οἱ λοιποὶ alle Tieranbeter, die mitgekämpft haben ἀπεκτάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου (s. o. S. 193) τῇ ἐξελθούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν (s. o. S. 192) ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν. Die Schilderung erinnert auch an Hen 46 4—6.

Exkurs zu V. 11—21. Die Urteile der Kritiker gehen auch über diesen Abschnitt auf das mannigfachste auseinander. Sp. findet hier den Abschluss seiner Quelle J[1], Weyland den Schluss von Quelle ב, nach Vlt. gehört das Stück demselben Ueberarbeiter an, der auch Cap. 12 geschrieben hat. (Dabei muss Vlt. freilich die Beziehungen auf Cap. 13 in diesem

---

[1]) > Q 9. 14. 30. 6. 8. 47. 92. 8.

[2]) c. ℵAP 1. 4. 32. 4. 5. 6. 48. 51 79. 80. 1. 7. 95. 121. 61; Rel. + τε.

[3]) αυτου A 6. 11. 31.

[4]) > τον P Cs. (Studien 11) s. o. S. 203.

[5]) c. ℵP 14. 32. 7. 8. 49? 79. 91. 6. 161 vg. Pr., και ο μετ' αυτου ψευδοφροφητης Q Rel.; οι μετ' αυτου ο ψευδ. A 34.) 41. (7).

[6]) c. ℵ 38. 39, Rel. τη εικονι (Q το χαραγμα) s. o. S. 190.

[7]) c. ℵAP 81 vg. Pr. της καιομενης (wohl ein Nachlässigkeitsfehler eines Abschreibers; eine ähnliche Unregelmässigkeit liegt übrigens 14 19 vor).

Stück beseitigen.) Erbes schreibt das Stück dem letzten Redaktor zu.

Dass in diesen Versen sich auf litterarischem Wege eine wirkliche Quelle nicht mehr ausscheiden lässt, beweist am besten Sp.'s eigener Versuch. Sp. streicht in V. 11 *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός*, angeblich weil sie neben *καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρινεῖ καὶ πολεμιεῖ* überflüssig sind (202). Aber 569 sind auch diese letzteren Worte gestrichen. Thatsächlich müssen allerdings jene Worte fallen. Sie zeigen zu stark den Sprachgebrauch des Apok. letzter Hand (1 5 3 7. 14). V. 12 *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ — πυρός* muss als Anklang an 1 14 fallen. V. 13 streicht Sp. mit allen Kritikern *καὶ κέκληται — λόγος*. V. 15a muss wegen seiner Beziehungen zu 1 16 fallen, V. 15b ist nur eine Wiederholung von 12 5, V. 15c eine Zusammenfügung aus 14 11 und 20 [1]). Sp.'s ausserordentlich willkürliche kritische Operationen beweisen genau das Gegenteil von dem, was er beweisen möchte. Sie zeigen, dass unser Abschnitt mit fast sämtlichen Teilen der Apk in enger Beziehung steht (Cap. 1—3. 12. 14, dazu kommen Cap. 13 16 14 17 14, verglichen mit V. 19—21, 6 15 verglichen mit 19 18). Diese Beobachtung aber deutet darauf hin, dass das ganze Stück vom Apok. letzter Hand komponiert und zwar wahrscheinlich frei und ohne nähere Vorlage komponiert ist. Die bisher gesponnenen Fäden lässt der Apok. hier an einem Punkte zusammenlaufen. Das Kind, dessen Geburt in Cap. 12 berichtet war, das die Heiden weiden sollte mit ehernem Scepter, und das bisher zum Himmel entrückt war, kehrt nun wieder und tritt sein grosses Amt an. Das Tier und der Pseudoprophet, die beiden Tiere des Cap. 13, erscheinen hier und gehen ihrer endgültigen Vernichtung entgegen. Mit ihnen erscheinen die Könige der Erde, deren Sammlung der Apok. 16 14 17 14 vorbereitet hatte, und das Gericht, das jene schon 6 15 bei dem gewaltigen Erdbeben herankommen sahen, das trifft sie jetzt. So klingen alle angeschlagenen Motive in einem gewaltigen Finale zusammen. Dass dabei natürlich die Vorstellungsformen sich vermischen und nicht reinlich gesondert erscheinen, ist nicht

---

[1]) Aus einem Abschnitt von 128 Worten streicht Sp. 63. Unter demselben Gesichtspunkt würde es sich weiter empfehlen, V. 11 *καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτόν*, V. 14 *βύσσινον λευκὸν καθαρόν* (19 8) zu streichen und den V. 16 als im Widerspruch mit V. 12 stehend, als eine Wiederholung von 17 14 aufzufassen. Dann wäre wenigstens gründlich aufgeräumt. — Auch V. 17—21, die Sp. so ohne weiteres seiner Quelle J^1 zuschreibt, passen nicht in dieselbe hinein. Sie bilden zwar den Abschluss von Cap. 12 und 13, aber zeigen doch deutliche Beziehungen auch zu Cap. 16 und 17 (vgl. zu *ἐν μεσουρανήματι* V. 17: 8 13 14 6).

wunderbar. Der Messias erscheint allerdings als der gewaltige Kriegsheld auf weissem Ross, umgeben von seinen Kriegsscharen, der König der Könige, und daneben als der Logos Gottes, der gerecht richtet mit dem Schwert seines Mundes. Aber muss man denn notwendig erst einen ganz bornierten Redaktor zu Hülfe nehmen, um diese Kombinationen psychologisch zu begreifen? Auch an den Gedanken, dass ein Christ das vorliegende blutige und schaurige Nachtbild gezeichnet hat, wird man sich eben einfach gewöhnen müssen. Gelesen ist die Apk jedenfalls im jungen Christentum mit grosser Vorliebe, erbaut hat man sich an diesen Rachescenen. Warum sollte dann ihre christliche Herkunft eine unmögliche Annahme sein? Mit solchen apriorischen Werturteilen beweist man doch nichts.

Fragen liesse sich höchstens, ob nicht irgend eine ältere Tradition, ein überkommenes Bild, dem Apok. bei der Konception von 19₁₁—₂₁ vorgeschwebt hat, und es ist möglich, dass sich diese Frage bejahen lässt. Wir werden aber gut thun, die verwandten Stücke zu der hier bearbeiteten Tradition in Cap. 12 (nicht Cap. 13) zu suchen. Denn so wie Cap. 12 vorliegt, ist es, wie wir gesehen haben, ein Torso. Wir vermissen dort noch die Rückkehr des Kindes, dessen siegreiches und alle Feinde vernichtendes Erscheinen nur geweissagt wird (12₅). Wir gehen vielleicht nicht fehl, wenn wir vermuten: Der Reiter, der hier auf weissem Ross erscheint, war ursprünglich das vom Drachen errettete Kind, der Sohn des Sonnenweibes, der junge Sonnengott, der nun herangewachsen zum Kampf herbeieilt und das gottfeindliche Ungeheuer erschlägt. Er besiegt hier freilich nicht mehr den Drachen selbst sondern seine Untergebenen, das Tier und den Pseudopropheten, die ja von Cap. 13 die Hauptrolle in der Apk spielen und den eigentlichen Erbfeind aus dem Interessenkreis des Apok. verdrängt haben.

Cap. XX.

20₁. *καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου* 1₁₈ 9₁ *καὶ ἅλυσιν* Mk 5₄f. *μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα*[1]) *αὐτοῦ* 5₁. Die Kette trägt er nicht in der Hand, sondern auf der Hand, so dass

[1]) *εν τη χειρι* ℵ 38.

sie auf den Seiten herabhängt (Dstd.). 20 2. *καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα τὸν ὄφιν τὸν ἀρχαῖον*[1]) s. die Erklärung zu 12 9, *ὅς*[2]) *ἐστιν ὁ*[3]) *διάβολος καὶ ὁ*[4]) *σατανᾶς*[5]) *καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη.* Jes 24 22. Er band ihn auf die Dauer von tausend Jahren. 20 3. *καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς* s. o. S. 195 *τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισεν* (d. h. den Abyssus) *καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ*[6]) s. o. S. 198 *ἔτι*[7]) *τὰ ἔθνη* 13 14 16 13 *ἄχρι τελεσθῇ* s. o. S. 199 *τὰ χίλια ἔτη*[8]). *μετὰ ταῦτα δεῖ αὐτὸν λυθῆναι* (*λυθῆναι αὐτὸν*)[9]) *μικρὸν χρόνον.* 17 10.

Exkurs. Auch in diesem Bilde von dem auf tausend Jahre gefesselten Drachen scheint eine ältere Vorstellung vorzuliegen. In der parsistischen Eschatologie ist die Schlange Azi-Dahak im Berge Demavend gefesselt, auch hier wird geweissagt, dass sie am Ende der Tage ihre Fesseln sprengt, um dann nach kurzer Zeit von dem bis dahin in Schlummer versunkenen[10]) Fredun dauernd besiegt zu werden[11]). Im alten Testament schon ist die Vorstellung weit verbreitet, dass Gott das Meer (resp. das Meerungeheuer) in der Urzeit besiegt hat und nun in seinem Gelass gefangen hält, s. die Stellen bei Gunkel 91—95. Besonders interessant ist das mit unsrer Stelle sich nahe berührende Stück Or. Manasse 2—4. Dort heisst es in dem an Gott gerichteten Hymnus[12]):

---

[1]) *ο οφις ο αρχαιος* A. [2]) *ο* ℵ.

[3]) c. ℵ 14. 38. 79. 97; Rel. ⸗ s. o. S. 203.

[4]) c. ℵAQ 9. 10. 3. 8. 27. 31. 4. 5. 7. 8. 41. 2. 7. 79? 87. 9. 90. 6. 7. 121; Rel. ⸗. Beim zweiten Mal teilen nur noch wenige Handschriften die Korrektur.

[5]) c. ℵA 1. 31. 79. 80. 1 95 g vg. ⸗ α α^1 Vict. Tic. Pr.: Rel. + *ο πλανων την οικουμενην ολην.*

[6]) *πλανα* (ℵ) A 1. 17. 79. 80. 1. 95 (Pr.).

[7]) ⸗ 1. 14. 40. 80 ⸗ α^1 Tic.

[8]) + *και* Cs. 4. 13. 31. 9. 41. 2. 8. 51.

[9]) *αυτον λυθηναι* ℵ 1. 10. 7. 31. 8. 49. 51. 79. 80. 1. 91. 6. 121. 61 g vg. Vict. Tic. Pr.; *λυθηναι αυτον* AQ Rel., 17 10 lesen die Handschriften *αυτον δει μειναι*, oder *δει αυτον μειναι*, nur ℵ *δει μειναι αυτον.*

[10]) Ihn wecken die beiden Boten, Srôsh und Nêriôsang; Bahman Yast. III 60.

[11]) Eine ausführliche Erzählung Bahman Yast. III 52—60 (vgl. 2 62), doch setzt bereits Bundehesh XXIX 8 sie voraus. Auch findet sich hier die Rechnung nach tausend Jahren. Nach Bahman Yast. III 55 liegt Azi-Dahak 9000 Jahre gefesselt.

[12]) vgl. noch den ägyptischen Hymnus bei Brugsch a. a. O. 722: und sein scharfes Schwert trifft den geblendeten Drachen. Es erhebt sich der Unterweltsgott, er erscheint als sein Wächter. Er hat ihn erfasst, er verschliesst ihn in seinem Gefängnis.

ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
σὺν παντὶ τῷ κόσμῳ αὐτοῦ
ὁ πεδήσας τὴν θάλασσαν
τῷ λόγῳ τοῦ προστάγματός σου
ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αὐτὴν
τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου[1]).

Genau in derselben Weise wird die Fesselung des Drachen in der Apk berichtet. Freilich findet sich in keiner der alttestamentlichen Parallelen eine Andeutung, dass nun am Ende der Schöpfung das besiegte Ungeheuer sich empören wird. Aber diese Kombination ergab sich dann sehr leicht und liegt, wie wir gesehen haben, bereits in der parsistischen Eschatologie vor. Dem Apok. hat sich dann der ganze Vorgang bereits wieder etwas verschoben. Er verlegt auch die erste Besiegung des Drachen an das Ende, auch ist Gott nicht mehr selbst der Sieger sondern ein Engel. Mit dieser Konzeption verbindet sich nun dem Apok. die Idee vom Zwischenreich. Ueber die Entstehung dieses Gedankens vgl. o. S. 7. Die frühesten Zeugnisse in der jüdischen Litteratur für denselben sind Hen 93 + 91 12—19 Baruch 40 3 IV Esra VII 28f. Die Dauer des Zwischenreiches wird nun hier auf tausend Jahre angegeben. Die Bestimmungen innerhalb der jüdischen Eschatologie sind hier höchst mannigfaltig. vgl. Gfrörer II 252—56, Weber 355f., Schürer II 457. IV Esra VII 28f. beträgt die Dauer des Zwischenreichs 400 Jahre. Die erste Berechnung der Weltepochen nach 1000 Jahren findet sich innerhalb der jüdischen Litteratur in den Geheimnissen des Henoch (Cap. 33). vgl. das Buch der Jubilaeen, Schürer II 458, Barnabas 15 4, Irenaeus V 28 3.

20 4. καὶ εἶδον θρόνους καὶ ἐκάθισαν ἐπ᾽ αὐτούς. Das Vorbild für diese Schilderung ist Da 7 9. 22. Dort sind Gerichtssessel gemeint, und die darauf sitzenden sind als die Beisassen Gottes im Gericht gedacht. Auch hier wird nicht gesagt, wer diejenigen sind, welche sich auf die Throne setzen. Doch ist wohl die Beziehung auf die im nachfolgenden erwähnten Märtyrer dem Zusammenhang nach ausgeschlossen (so erklären Eichh., Züll.). Grotius bezieht auf Gott, Christus und die Engel, Ew. I auf die Engel, de W., Ew. II, Hgstb., Dstd. auf die 24 Aeltesten. Es ist aber die Frage, wer die Gerichtsbeisassen Gottes sind, wohl am besten ganz unbeantwortet zu lassen. καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς nämlich den

[1]) vgl. das zu 2 17 gesagte. Auch hier liegt die Vorstellung der Zauber- und Bann-Formel vor.

ungenannten Personen. *καὶ τὰς ψυχάς.* Zu ergänzen ist aus dem Anfang des Satzes ein *καὶ εἶδον — τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* s. o. S. 205 *καὶ οἵτινες* s. o. S. 192. Mit diesem Relativsatz wird neben der ersten Klasse (*ψυχαὶ πεπελεκισμένων*) eine zweite Gruppe eingeführt. *οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον* s. o. S. 190 *οὐδὲ*[1] *τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον*[2] s. o. S. 193) *καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν· καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ [τὰ]*[3] *χίλια ἔτη* 22 5 Da 7 18. 27. Es werden zwei Klassen von Märtyrern unterschieden: a) die, welche überhaupt um der christlichen Offenbarung willen das Martyrium auf sich genommen haben. b) die Märtyrer, die speciell in der Verfolgung des Tieres standhaft geblieben sind. Zusammen machen sie die Gesamtzahl der Märtyrer aus, die nach 6 11 vollendet werden musste. Dabei denkt sich der Apok. offenbar diese letzte Gruppe von Gläubigen noch teilweise am Leben. Das tausendjährige Reich wird nicht nur denen verheissen, die im Martyrium vollendet sind, sondern allen, die nur im Kampfe ausgeharrt haben, ohne dass sie gerade den Tod erlitten hätten. Beachte die Doppeldeutigkeit des Wortes *ἔζησαν* (lebten auf, blieben am Leben, B. Weiss). Dass die Apk in einer Zeit des Kampfes mit der Tendenz, zum Martyrium zu ermutigen, geschrieben ist, wird nun auch hier wieder ganz deutlich. Die Märtyrer, und nur die Märtyrer, erleben die erste Auferstehung und nehmen Teil an der Königsherrschaft und Freude des tausendjährigen Reiches. Man kann sich denken, zu welcher wilden Todesfreudigkeit diese Weissagungen und eröffneten Aussichten die Gläubigen damaliger Zeit begeistert haben. 20 5. [4][5]*οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν.* Das wird noch nachdrücklich (im nachdrucksvollen Asyndeton B. Weiss), um den Lohn der Märtyrer besonders hervorzuheben, erwähnt. Alle übrigen — also auch die Gläubigen, die eines ruhigen Todes sterben — werden zunächst nicht wieder aufleben. *αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη* V. 6. 14 2 11 2 18 Lk 14 14.

---

[1]) c. ℵAQ 2. 7. 9. 13. 4. 6. 26. 7. 9. 30. 3. 5. 8. 40. 1. 2. 7. 8. 50. 89. 90. 2. 5; Rel. *ουτε* s. o. S. 201.

[2]) + *αυτων* 1. 2. 10. 3. 7. 37. 49. 80 1. 91. 6 tol. lips.[4] z *α* a^1.

[3]) c. Q Rel.; > *τα* ℵA 1. 12. 7. 32. 4. 49. 79. 80. 1. 121. 61 *α*, dem Sprachgebrauch des Apok. (s. o.) entspricht der Artikel.

[4]) Der ganze Satz fehlt in ℵ 2. 7. 8. 9. 13. 4. 6. 8. 9. 27. 9. 30. 3. 9. 40. 1. 2. 7. 50. 1. 89. 90. 2. 4. 7. 8 z (Auslassung per Homoiotel.).

[5]) c. A g cle. am. fu. tol. lips. [5. 6] Vict. Pr.; Rel. + *και.*

20 6. *μακάριος* (s. o. S. 205) *καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος* 21 8 Joh 13 8 *μετά.* — *ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ· ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλὰ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ.* Jes 61 6 *ὑμεῖς δὲ ἱερεῖς κυρίου κληθήσεσθε, λειτουργοὶ θεοῦ. καὶ βασιλεύουσιν μετ' αὐτοῦ* [*τὰ*][1] *χίλια ἔτη.* 1 6 5 10. Diejenigen, die an der ersten Auferstehung teilnehmen, sind natürlich dem zweiten (endgültigen) Tode entnommen (s. die Erklärung zu 2). Sie herrschen mit Christus, d. h. Christus wird aller Wahrscheinlichkeit nach auf Erden persönlich anwesend gedacht.

Der Abschnitt V. 4—6 trägt so deutlich nach Inhalt und Form das Gepräge des Apok. letzter Hand, dass wir darauf verzichten können, die kritischen Versuche zu registrieren und zu widerlegen.

20 7. *καὶ ὅταν τελεσθῇ*[2] (s. o. S. 197) *τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ.* Beachte den Wechsel in der Darstellung; in diesem und dem folgenden Vers herrscht der prophetische Stil, danach wird einfach erzählt, als wenn der Seher die Vorgänge sehe (Dstd.). 20 8. *καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ*[3] *ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς τὸν Γὼγ καὶ τὸν*[4] *Μαγὼγ*[5] *συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν*[6] *ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης.* vgl. Jes 11 12 *ἐκ τῶν τεσσάρων πτερύγων τῆς γῆς.* Ez 7 2. Die Idee stammt aus Ez 38 2—39 16; dort ist Gog der Fürst Magogs, hier sind Gog und Magog zwei Völker. Seit jener Prophetie ist die Weissagung von dem Untergang der letzten Feinde Israels ein ständig wiederkehrendes Stück jüdischer Apokalyptik geworden. Eisenmenger, entdecktes Judentum II 732ff., Weber 369—71, Dstd. 544, Sp. 412f. Auch in den Antichrist-Apokalypsen sind Gog und Magog ständig wiederkehrende Gestalten (s. Bousset Antichrist, Register unter Gog und Magog); in späteren jüdischen Apokalypsen verbindet sich diese Phantasie mit der andern vom Messias ben Joseph (s. Bousset 66ff.). Die unserm Stücke zeitlich am nächsten stehenden sind die unten zu besprechenden Stellen Henoch 56. Sib. III

[1]) c. ℵQ 14. 8. 38. 47. 92 ℭ cod., vgl. das zu V. 5 bemerkte.
[2]) Statt *οταν τελεσθη* lesen Q 2. 4. 7. 9. 13. 4. 6. 9. 26. 7. 9. 30. 3. 9. 40. 1. 2. 7. 8. 50. 1. 82. 9. 90. 2. 4. 7 *μετα.*
[3]) > ℵ 14. 29. 35. 87. 92 (gegen den Sprachgebrauch der Apk).
[4]) > ℵA 1. 79. 80, der Apok. liebt die Wiederholung des Artikels.
[5]) + *και* ℵ 11. (2.) 7. 31. 2. 7. 9 (g) vg. a^3 Aug. (Pr.).
[6]) > 1. 4. 10. 7. 31. 4. 7. 8. 48. 9. 80. 1. 91. 6. 121. 61.

319—22, 512f., 663ff., vgl. ferner Targum Hierosol. zu Num 11 27 in fine extremitatis dierum Gog et Magog et exercitus eorum adscendent Hierosolyma. Aboda Sara I Fol. 36. (Dstd., andre Stellen bei Wtst.). Die Frage, wie nach 19 17—21 diese Völker noch existieren können, ist demgemäss unberechtigt. Wir haben hier eben apokalyptisches Gemeingut (Sp.). Uebrigens sagt auch 19 17—21 nicht gerade ausdrücklich, dass alle Völker vom Messias vernichtet sind.

20 9. *καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς.* Ez 38 16 *καὶ ἀναβήσῃ ἐπὶ τὸν λαόν μου Ἰσραήλ.* Hab 1 6 *τὸ πορευόμενον ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς γῆς.* Hen 56 5: »Und in jenen Tagen werden die Engel sich versammeln und ihre Häupter gegen Osten richten nach den Parthern und Medern hin und eine Bewegung unter den Königen anrichten, und sie werden heraufziehen in das Land der Auserwählten«. Sie ziehen herauf von der tiefergelegenen Peripherie der Erde zum Mittelpunkt (dem Nabel) der Erde. Denn dort liegt Jerusalem. *καὶ ἐκύκλευσαν*[1] *τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην* Dt 32 14. Das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt sind kaum zwei verschiedene Dinge sondern ein und dasselbe von verschiedener Seite betrachtet. Man kann aber auch annehmen, dass das Heerlager der Heiligen sich noch rings um die Stadt herumzieht. Henoch 56 7: Aber die Stadt der Gerechten wird ein Hemmnis sein für ihre Pferde. *καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [ἀπὸ τοῦ θεοῦ]*[2] *καὶ κατέφαγεν αὐτούς* Ez 38 22 *καὶ πῦρ καὶ θεῖον βρέξω ἐπ' αὐτόν.* 39 6 *καὶ ἀποστελῶ πῦρ ἐπὶ Γώγ.* Targum Jerusch. (Gfrörer 257): Ihre Seelen werden verbrannt durch die Feuerflamme, welche hervorbricht unter dem Throne Gottes, ihre Leiber werden liegen auf den Bergen des Landes Israel. Hen 56 8 und in jenen Tagen wird das Totenreich seinen Rachen öffnen, und sie werden in dasselbe hinabsinken.

20 10. *καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς* 14 13 *ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ*[3] *θείου ὅπου*

---

[1]) c. AQ 2. 8. 9. 10. 3. 7. 9. 27. 9. 30. 7. 40. 2. 7. 9. 50. 89. 90. 2. 3. 4. 7. 8; Rel. *εκυκλωσαν.*

[2]) ℵ A 12. 8. 79 80 lips.[4] Tic. (Pr.) (ℵ fehlt), Q Rel. *εκ του ουρ. απο τ. θ.*: ℵ[c]P Cs. *απο τ. θ. εκ τ. ουρ.* (Studien 214). Doch ist 21 2. 10 *εκ του ουρανου απο του θεου* gesichert; P Cs. stellen auch 21 2 um, Pr. repräsentiert hier nicht den altlateinischen Text. Es kann daher über diese Variante kaum entschieden werden.

[3]) c. ℵ 7. 13. 6. 8. 32. 3. 4. 5. 9. 47. 9. 79. 80. 7. 9. 95. 161; *του* APQ Rel. s. o. die Textbemerkung zu V. 7.

καὶ [1]) τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης. Es erfolgt also jetzt die endgültige Vernichtung der letzten noch übrig gebliebenen Feinde. καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 14 11.

Exkurs. Auch in diesem Abschnitt hat der Apok. offenbar eine ältere und zwar jüdische apokalyptische Tradition verwertet. Gerade dieselbe charakteristische Weissagung, derzufolge Gog und Magog erst nach dem messianischen Zwischenreich aufstehen werden, findet sich nämlich bereits Sib. III 663. Es heisst dort nach Schilderung des messianischen Reiches: Aber wiederum werden die Könige der Erde wider dieses Land gesammelt daherströmen, sich selber Verderben bereitend. Sobald sie das Land erreicht haben, werden rings um die Stadt die schändlichen Könige opfern, und es hat ein jeder seinen Thron und widerspenstiges Volk. Und mit gewaltigem Ruf wird Gott dann reden zu allem unerzogenen eitelen Volk, und Gericht hält über sie der grosse Gott, und alle werden vernichtet durch die Hand des Unsterblichen. Vom Himmel werden aber feurige Schwerter fallen u. s. w. Schon hier ist also die Verlegung von Ez 38—39 in den letzten Akt des apokalyptischen Dramas, das in der Zeit nach dem messianischen Zwischenreich spielt, vollzogen. Der Apok. konnte hier einfach herübernehmen. Wie stark er übrigens in diesem Bilde mit überkommenem Gut auch im einzelnen gearbeitet hat, zeigt der oben bereits durchgeführte Vergleich mit der Weissagung des Parthereinfalls Henoch 56 [2]). So erklärt sich die durchaus jüdische Haltung und Färbung des kleinen Stückes. Ob übrigens eine wirkliche schriftlich fixierte Quelle dem Apok. hier vorgelegen hat, in welchem grösseren Zusammenhang dies Fragment ihm überliefert war, das sind Fragen, die wir mit unsern Mitteln nicht mehr beantworten können. Der Apok. konnte übrigens das Stück trotz seiner jüdischen Färbung so unbesehen herübernehmen, weil er ja auch — wahrscheinlich wenigstens — das tausendjährige Reich in Jerusalem sich dachte und so die geliebte Stadt auf das messianische Jerusalem, das Lager der Heiligen auf die Wohnung Christi und der Märtyrer beziehen konnte. Eine originale Wendung bekommt nun das ganze Stück von V. 1—10 erst dadurch, dass der Apok. mit dieser Weissagung von dem Ansturm Gogs und Magogs gegen das messianische Reich einen älteren Mythos von der Fesselung der Schlange auf

[1]) > א 1. 18. 81. 91. 161 fu. dem. tol. ף ב a a^1.

[2]) Hier erscheinen die Parther noch nicht nach, sondern vor dem messianischen Reich.

eine bestimmte Reihe von Jahren und ihrer darauf erfolgenden Loslösung verband, von dem wir in der sonstigen jüdischen Litteratur kaum noch Spuren finden, während in der parsistischen Eschatologie eine direkte Parallele vorliegt.

20 11. *καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν*[1] *καὶ τὸν καθήμενον ἐπ᾽ αὐτὸν*[2], Jes 6 1 Da 7 9, *οὗ ἀπὸ τοῦ*[3] *προσώπου ἔφυγεν ἡ γῆ* 16 20 *καὶ ὁ οὐρανὸς*[4] *καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς.* Der sich zum Gericht setzende ist Gott, nicht der Messias. Der Name Gottes wird hier wie 4 2f. ehrfurchtsvoll umschrieben. vgl. Da 2 35 LXX, IV Esra VII 33, Henoch 90 20 (Hltzm.). 20 12. *καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικρούς*[5] s. o. S. 205. Hen 17 90 23. *ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ βίβλια ἠνοίχθησαν* s. o. S. 192. *καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς* Mal. 3 16 Da 7 10 Henoch 90 22 Baruch 24 1 IV Esra VI 20: libri aperientur ante faciem firmamenti. Die vielen Bücher, die geöffnet werden, sind diejenigen, in denen die Thaten der Menschen verzeichnet stehen. Das Buch des Lebens ist dasjenige, in dem die Namen der zum Leben bestimmten Menschen aufgezeichnet sind. vgl. das zu Apk 3 18 bemerkte. *καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.* 20 13. *καὶ ἔδωκεν ἡ θάλασσα τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ*[6] *καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ Ἅιδης* 6 8 *ἔδωκαν*[7] *τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς.* Jes 26 19 *ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*; Henoch 61 5: »Und diese Masse werden alles in der Tiefe der Erde verborgene öffnen, und die, welche durch die Wüste umgekommen sind und welche von den Fischen des Meeres und von den Tieren gefressen sind, damit sie wiederkehren«. Nachträglich wird hier die allgemeine Auferstehung aller Toten geschildert, deren Erscheinen vor Gottes Richterthron schon im vorhergehenden Vers erwähnt war. *καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*[8]. Es folgt nun das allgemeine grosse Gericht,

[1]) *λευκον μεγαν* 1. 31. 2. 4. 49. 80. 1. 121. 61.
[2]) *επ᾽ αυτου* A 1. 95, *αυτω* 33. 5. 81. 161, *επανω αυτου* ℵ 38.
[3]) c. ℵAC 38. 95; > *του* Rel.
[4]) *ο ουρανος κ. η γη* 10. 37. 49. 91. 6. tol. Aug.
[5]) *τους μικρ. κ. τ. μεγ.* Q 4. 26. 31. 2. 48. 121 m p, > 1. 2. 8. 9. 19. 27. 9. 30. 42. 50. 89. 90. 4. 7. 8. Sonst steht immer in der Apk *μικρους και μεγαλους.*
[6]) Ps. *τους εν αυτη νεκρους*, gegen den Sprachgebrauch der Apk.
[7]) *εδωκεν* A 2. 48.
[8]) *αυτου* Q 2. 7. 8. 14. 8. 9. 29. 30. 1. 2. 47. 51. 89. 90. 2. 7. 8. Der Wechsel von Sing. und Plur. bei *εκαστος* kommt in der Apk häufiger vor.

von dem natürlich diejenigen, die schon im tausendjährigen Reich gelebt haben, ausgenommen sind. Dieses Gericht entscheidet über Seligkeit und Verdammnis. vgl. IV Esra VII 32f. (Hltzm.).

20 14. *καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ Ἅιδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός* 19 20 21 8 [*οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν ἡ λίμνη τοῦ πυρός*][1]). Es liegt hier die Idee der Beseitigung der letzten Feinde Gottes vor, wie sie Paulus 1 Kor 15 26 in einer abgeklärteren Form ausspricht (Jes 25 8). 20 15. *καὶ εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ*[2]) *(τῷ βιβλίῳ) τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός*, vgl. zu dem ganzen noch Hen 90 20: Und ich sahe, bis ein Thron aufgerichtet wurde in dem lieblichen Land, und der Herr der Schafe sich darauf; setzte und er nahm alle die versiegelten Bücher, und er öffnete sie vor dem Herrn der Schafe. 90 24 sie gingen an den Ort der Verdammnis, und man warf sie an einen tiefen Ort voll von Feuerflammen und voll von Feuersäulen.

Exkurs zu Cap. 20. So wie das Capitel vorliegt, stammt es nun von dem Apok. letzter Hand. Namentlich in V. 4—6 zeigen sich so deutliche Spuren seiner Schreib- und Denkweise, dass man (mit Sp. u. a.) diesen Abschnitt jedenfalls beseitigen muss, um in Cap. 20 eine Quelle zu finden. Da man jedoch für die Beseitigung des Abschnittes kaum irgendwelche nennenswerte Gründe vorgebracht hat, so wird man umgekehrt eben von V. 4—6 das ganze Capitel beurteilen dürfen. Es zeigen sich ausserdem auch mannigfache Berührungen mit den übrigen Teilen der Apk in unserm Capitel, vgl. V. 2 mit 12 9, V. 10 mit 19 20, V. 11 mit 4 1ff., V. 12 die Wendung *τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους*, V. 13 mit 6 8, V. 14 die Wendung *λιμνὴ τοῦ πυρός*. — Der Apok. vertritt also die Anschauung vom Zwischenreich; einem alten Mythos wahrscheinlich (wenn auch unbewusst) folgend, weissagt er die Fesselung des Satans auf tausend Jahre; nachweislich folgt er einer älteren jüdischen Tradition, wenn er nach dem Zwischenreich die Scharen Gogs und Magogs losbrechen lässt. Charakteristisch und original aber ist seine Weissagung an einem Punkte: »Das tausendjährige Reich ist ihm eine

---

[1]) *αυτος — πυρος* > 1. 18. 31. 41. 2. 81. 94. 7? ; *α* Pr. — Wenn hier kein Homoiotel. vorläge, so würde man mit Sicherheit den Satz für die Glosse eines späteren Abschreibers erklären. So bleibt die Entscheidung unsicher.

[2]) c. ℵAP 1. 7. 10. 7. 37. 8. 9. 41. 2. 9. 51. 81. 96. 161; Q Rel. *εν τω βιβλιω*, gesichert ist *η βιβλος* in der ganzen Apk nur 3 5.

Zeit der Märtyrer, in welcher diese den Lohn für ihre Treue im Kampf bekommen. Wieder einmal schauen wir hier der Tendenz und dem innersten Zweck des Apok. bis auf den Grund. Nach dem tausendjährigen Reich schildert der Apok. dann endlich die grosse Totenauferstehung, das allgemeine Gericht und das Ende alles vergänglichen.

Cap. XXI—XXII 5.

Das himmlische Jerusalem.

21 1. *καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν· ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθον*[1]) (*αν* ℵA). vgl. Jes 65 17 66 22 Hen 91 15 (45 1. 5 72 1). IVEsra VII 31. *καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.* Parallelen zu dieser Vorstellung finden sich namentlich in der sibyllinischen Litteratur, dort hängen sie sichtlich mit der Weissagung eines allgemeinen Weltbrandes zusammen. So heisst es V 158f. *ἥξει δ' οὐρανόθεν τ' ἀστὴρ μέγας εἰς ἅλα δεινὴν καὶ φλέξει πόντον τε βαθύν* (ähnlich schon IV 179f.). Noch näher verwandt ist V 447 *ἔσται δ' ὑστατίῳ καιρῷ ξηρὸς πότε πόντος.* vgl. V 530 und VIII 236. Dieselbe Idee findet sich bereits in der Schilderung des Weltunterganges Assumptio Mosis X 6, vgl. die pseudojohanneische Apk 19: *καὶ ὅταν ἀνοίξῃ τὴν ἕκτην σφραγῖδα ἐκλείψει τὸ δίμυρον τῆς θαλάσσης,* und Beda, der ebenfalls zu dieser Stelle auf den Weltbrand[2]) verweist. Die Litteratur, in der sich diese Stellen finden, ist nun wesentlich ägyptisch. Daher ist eine Parallele bei Plutarch de Iside et Osiride 7 immerhin sehr merkwürdig. Es heisst dort von den Isispriestern: *ὅλως δὲ καὶ τὴν θάλατταν ἐκ πυρὸς ἡγοῦνται καὶ παρωρισμένην, οὐδὲ μέρος οὐδὲ στοιχεῖον ἀλλ' ἀλλοῖον περίττωμα διεφθορὸς καὶ νοσῶδες.* — Wir haben also vielleicht Spuren von ägyptischer religiöser Stimmung. Zu tiefst mag allen diesen Phantasieen dann wohl wieder der alte Mythos von dem gottfeindlichen Meerungeheuer zu Grunde liegen.

21 2. *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ*[3])

[1]) P 2. 4. 11. 26. 7. 31. 5. 47. 87. 9. 98 (*παρηλθε* 1. 7. 10. 6. 7. 37. 49. 51. 79. 80. 1. 91. 6. 161 wohl eine nachlässige Konformation nach dem voraufgehenden Singular).

[2]) Weitere Parallelen s. Bousset Antichrist 159ff.

[3]) *απο τ. θ. εκ τ. ουρ.* P Cs.

(s. o. S. 205) der Wechsel der Praeposition ist beabsichtigt: ἐκ giebt den Ursprung, ἀπό den Urheber an (Dstd.). 19 7. Der Apok. erwartet also das himmlische Jerusalem erst nach dem tausendjährigen Reich, er rechnet dasselbe schlechthin zu der zukünftigen Welt. Jeder Gedanke an eine Verklärung und Erneuerung des irdischen Jerusalems ist ausgeschlossen. Diese Anschauung vom himmlischen Jerusalem findet sich nun übrigens auch in späteren jüdischen Apokalypsen. Sie scheint aber erst[1]) nach dem Fall Jerusalems aufgekommen zu sein. Bald nach diesem Ereignis verkündigt die Apokalypse des Baruch (Cap. 4), dass das zerstörte Jerusalem gar nicht das eigentliche Jerusalem sei. Dieses sei bei Gott von Anfang der Welt bewahrt, das habe Moses auf dem Berge Sinai gesehen. In ähnlicher Weise wird in der vierten Vision des IV Esra-Buches das himmlische Jerusalem dem irdischen gegenübergestellt. Demgemäss wird nun auch in der Zukunft nicht mehr eine Erneuerung des irdischen sondern ein Erscheinen des himmlischen Jerusalem erwartet IV Esra X 27ff. 50ff. Das Theologumenon von dem präexistenten Jerusalem ist freilich wahrscheinlich früher vorhanden gewesen Gal 4 26 Hebr 12 22, aber einen Einfluss auf den Glauben und die Eschatologie des jüdischen Volkes erhielt, so weit wir wenigstens sehen können, jene theologische Theorie erst nach dem Fall Jerusalems. Daneben hielt sich freilich auch noch die specifisch irdische[2]) chiliastische Hoffnung auf ein Neu-Jerusalem. Ein schönes Beispiel hierfür giebt das fünfte Buch der Sibyllinen mit den beiden Bildern von Neu-Jerusalem V. 250ff. 420ff. Dagegen heisst es wieder im Sohar Genes. F. 69. Deus innovabit mundum suum et aedificabit Hierosolyma, ut ipsam descendere faciat in medium sui de coelo ita ut numquam destruatur. (Wtst. zu Gal 4 26, Schöttgen Diss. de Hieros. coelest. I. 1205ff.). ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. Jerusalem wird als das Weib (die Braut) des Messias betrachtet, eine seltsame und fremdartige Idee, zu der sich, wie es scheint, in der jüdischen Theologie eine Parallele nicht findet. Freilich wird auch in der vierten Vision des IV Esra das präexistente

[1]) Man erinnere sich daran, welchen Aufruhr in der jüdischen Volksseele zur Zeit Jesu und in der apostolischen Zeit (Stephanus) auch nur der Gedanke an den zu erwartenden Untergang des Tempels erregte.

[2]) Es scheint sogar innerhalb der jüdischen Theologie ein gewisser Dissensus darüber vorhanden gewesen zu sein. Schöttgen de Hieros. coelesti 1211.

Jerusalem als Weib dargestellt, das einen Sohn hat (das irdische Jerusalem), s. das zu 19 17 bemerkte.

21 3. *καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου*[1]). Ist *ἐκ τοῦ θρόνου* zu lesen, so hat man auf den Richterthron Gottes 20 11 zu beziehen. *λεγούσης ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων.* Hebr 8 2 9 11. Das neue Jerusalem soll zugleich der Wohnsitz Gottes bei den Menschen sein. *καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν καὶ αὐτοὶ λαὸς*[2]) *αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἔσται μετ' αὐτῶν*[3])[4]) (*μετ' αὐτῶν ἔσται*). Ez 37 27 *καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεὸς, καὶ αὐτοί μου ἔσονται λαός.* Sach 8 8 *καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ Ἰερουσαλὴμ, καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαὸν κἀγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν.* Jer 31 33 *καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν.* Jes 65 19 Gen 17 8 IIKor 6 16.

21 4. *καὶ ἐξαλείψει*[5]) *πᾶν δάκρυον ἐκ*[6]) (s. o. S. 194) *τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* 7 17 *καὶ ὁ*[7]) *θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, ὅτι*[8]) *τὰ πρῶτα ἀπῆλθον*[9]) (s. o. S. 192). Jes 25 8 vernichten wird er den Tod für immer, *καὶ πάλιν ἀφεῖλε κύριος ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου.* Jes 35 10 *ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός.* Jes 65 16—19 Hen 10 22.

21 5. *καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ.* Der Dativ nach *ὁ καθήμενος* ist in der Apk ungebräuchlich, s. o. S. 193, 1. 49. 81 lesen *ἐπὶ τοῦ θρόνου*, 35. 79. 80. 7 *ἐν τῷ θρόνῳ. ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα*[10]). Jes 43 19 *ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ καινά.* IIKor 5 17.

[1]) *θρονου* ℵA 18 vg. *a* cod. Ir^{i}. Aug.; Rel. *εκ του ουρανου.* Ir. gr. >, vielleicht sind daher beide Varianten eine spätere Glosse.

[2]) *λαοι* ℵA 1. 18. 42. 79. 80. 1. 92. Ir. *λαοι* ist aus Nachlässigkeit wegen des vorhergehenden *αυτοι* entstanden.

[3]) c. ℵP 1. 2. 9. 10. 7. 31. 2. 4. 7. 47. 9. 79. 80. 1. 91. 6. 121. 61 *p* a^{1} Aug. Pr.; Rel. *μετ' αυτων εσται.*

[4]) P 12. 13? 17. 31. 4. 7? 47. 79. 80. 1. 97 + *θεος αυτων*, A vg. *c* Ir^{i}. Tic. + *αυτων θεος.* Offenbar liegt hier eine Kombination zweier Lesarten vor: 1) *και αυτος ο θεος εσται μετ' αυτων*, 2) *και αυτος ο θεος εσται θεος αυτων.* Der letzte Gedanke aber scheint erst nach den alttestamentlichen Parallelen (s. o.) eingetragen zu sein (anders urteilt B. Weiss).

[5]) + *απ' αυτων* Q 8. 16. 26. 7. 9. 30. 5. 9. 41. 2. 50. 1. 87. 9. 90. 2. 4. 7. 8. + *ο θεος* A 1. 161 vg. Tert-Aus. Tic. Pr.

[6]) c. ℵA 32 tol. s. o. zu 7 17. [7]) > ℵ 38. 47. Jr. gr.

[8]) > AP 81 am. fu. luxov. lipss (Schreibversehen nach *ετι*).

[9]) c. P Cs., *απηλθαν* A; *απηλθεν* Rel.

[10]) c. ℵAP 10. (7.) 35. (6.) 7. 8. 49. (79.) (81) 87. 91. 6. 121 *g* vg. Ir. Aug. Pr.; Q Rel. *παντα καινα ποιω.*

καὶ λέγει[1])· γράψον ὅτι nicht weil (B. Weiss), sondern dass οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν[2]). καὶ εἶπέν μοι γέγονα(ν)[3]) ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ. Ich bin das Alpha und das O (s. u. die Anm.) 16 17 ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. 22 13 Jes 41 4 44 6 48 12. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ[4]) ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς (s. o. S. 205) 22 17 δωρεάν Jes 55 1. 21 7. ὁ νικῶν κληρονομήσει (δώσω αὐτῷ)[5]) ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ[6]) θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσταί μοι υἱός. ISam 7 14. 21 8. τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις[7]) καὶ ἐβδελυγμένοις. Die Stimmung ist ähnlich wie Ps. Sal. 17 28. Die Aufzählung ist charakteristisch. Unter den verworfenen voran stehen die Feigen. Die feigen Christen, die im Kampf mit dem Tiere nicht bestanden haben, sie sind zunächst ausgeschlossen von der Seligkeit im neuen Jerusalem. Man könnte beinahe vermuten, dass dann weiter τοῖς ἀπίστοις mit »den untreuen« zu übersetzen wäre, möglich aber auch, dass der Apok. hier an die Ungläubigen insgesamt denkt. Ebenso könnte man vielleicht die ἐβδελυγμένοι auf diejenigen speciell beziehen, die sich durch den Dienst des Tieres verunreinigt haben, besser aber ist es doch wohl auf alle Verunreinigten in der weiten Welt zu beziehen. 17 4. 15. καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν, die beiden letzten Ausdrücke passen wieder vorzüglich auf abtrünnige Christen. vgl. zum ganzen die andere Aufzählung 22 15. τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ (s. o. S. 205) ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

---

[1]) + μοι ℵP Cs. 26 cle. fu. lipss. 𝔭 α a^1.

[2]) + του θεου Q 2. 4. 9. 13. 6. 9. 26. 7. 31. 2. 89. 92. 121 (του θεου εισιν 30. 5 9. 41. 2. 8. 50. 1. 90) s. o. zu 19 9.

[3]) ℵ^{c}A lesen die ungewöhnliche Form γεγοναν, 38 γεγονασιν, die 3 Pers. Plural. setzt auch Ir^i. und vg. Pr. voraus (factum est), dementsprechend schieben übrigens A 38. 9 vg Cypr. Tic. Pr. 𝔭 a^1 hinter εγω ein ειμι ein. Es ist jedoch die ungewöhnliche Form γέγοναν wahrscheinlich nicht aufzunehmen, sondern γέγονα zu lesen. γέγονα ist in der späteren Gräcität einfach = εἰμι. Buresch Rhein. Mus. 1891, p. 193.

[4]) > αυτω ℵAP 1. 7 13. 32. 7. 9. 47. 9. 51. 80. 1. 96 8. 161 vg. 𝔭 ɔ α Cypr.

[5]) κληρονομησει ℵAP 1. 7. 9? 10. 2. 7 37. 8. 47. 9. 79. 80. 1. 91. 6. 121. 61 g vg. 𝔭 ɔ α a^1. Tert. Cypr. Tic. Pr., δωσω αυτον Q Rel.; gewöhnlich nimmt man eine Konformation nach 3 21 in Q Rel. an. Es kann aber auch κληρονομήσει der Versuch einer grammatischen Korrektur sein.

[6]) αυτων A 1. 79. 80. 1 α Tert.

[7]) c. ℵAP 1. 49 51. 79. 80. 1 g vg. m. 𝔭 α Tert. Tic. Pr.; Rel. + αμαρτωλοις.

Ueber den Abschnitt 21 1—8 können wir uns kurz fassen. Er zeigt deutlich Sprache und Geist des Apok. letzter Hand, vgl. die Parallelen V. 1. 2 zu 19 7, V. 3 zu 7 15, V. 4 zu 7 17, V. 5 zu 19 9f. 21 5 *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ* (?) *θρόνῳ* (?), *πιστὸς καὶ ἀληθινός, τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, τῷ διψῶντι δώσω* (vgl. die Briefschlüsse), *πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς, ὁ νικῶν, τὸ μερὸς αὐτῶν ἐν, λίμνη καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ*. Der Abschnitt ist die Einleitung zu dem folgenden Stück, dessen Inhalt schon vorweg nach der auch sonst beliebten Methode des Apok. signalisiert wird. Die verschiedenen Versuche der Kritik können wir übergehen [1]).

21 9. *καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ* (s. o. S. 194) *τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας τὰς* (?) *γεμούσας* (?) [2]) *τῶν* [3]) *ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων*. Also wohl derselbe Engel, der 17 1 dem Apok. Babel zeigte. *καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο δείξω σοι* 4 1 17 1 *τὴν νύμφην* [*τὴν γυναῖκα*] *τοῦ ἀρνίου* [4]). Für den Apok. ist Neu-Jerusalem noch die Braut des Lammes, wenn er auch proleptisch und ungenau 19 7 davon redet, dass das Weib des Lammes sich zur Hochzeit vorbereitet hat. Offenbar ist demgemäss *τὴν γυναῖκα* hier eine Glosse, durch welche ein Abschreiber diesen Vers mit dem falsch verstandenen Satz 19 17 ausgleichen wollte. 21 10. *καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ* [5]) *ὄρος μέγα* Ez 40 2 *καὶ ὑψηλόν*. Der Gegensatz zu 17 3 ist beabsichtigt (B. Weiss). *καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν* [6]) *τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ* 19 2 *καταβαίνουσαν* IVEsr 13 35. 36. *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ* [7])

---

[1]) Der Vollständigkeit halber notiere ich hier die für den Apok. unregelmässigen Wortstellungen in dem Abschnitt 19—21 8: 19 9 *μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ θεοῦ κεκλημένοι.* 20 15 *ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος.* 21 5 *ἰδοὺ καινὰ ποιῶ* (ein Begriff) *πάντα*. Die Wortstellung ist im übrigen von fast absoluter Regelmässigkeit.

[2]) *γεμοντων* ℵAP 12. 79. 80 (*γεμουσων* ℵ^{c}), *γεμουσας* Q Rel., *τας γεμουσας* 1. 7. 34. 7. 40. 1. 2. 7. 80. 7. 91. Die Lesart *γεμοντων* scheint ganz unmöglich zu sein, der Artikel entspricht dem Sprachgebrauch der Apok.

[3]) > *των* Q 2. 8. 9. 13. 26. 7. 9. 30. 1. 2. 8. 9. 40. 7. 9. 51. 89 92. 4 7. 8. 121.

[4]) c. ℵAP 33. 5. 8. 87. 121 g vg. $\mathfrak{p}$ c a a^{1}. Cypr. Tic. Pr., *την γυν. τ. νυμφ. του αρν.* Q Rel., *την νυμφ. τ. αρν. τ. γυν.* 1. 79. 80. 1. 161 lips.^{5}. Das Schwanken der Handschriften deutet darauf hin, dass *την γυναικα* eine Glosse ist.

[5]) c. ℵA 35. 87, Rel. *επ'*.

[6]) + *τὴν μεγαλην* (*και*) Cs.

[7]) Q 2. 4. 8. 9 11. 3. 6. 9. 26. 7. 9. 31. 2. 4. 5. 40. 1. 2. 8 50. 1. 87. 9. 90. 7. 8. *εκ*.

τοῦ θεοῦ. 20 9 21 2. 21 11. ἔχουσαν beachte hier und im folgenden die dreifache asyndetische Weiterführung durch das Particip, τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ 15 8 Jes 60 1. ἡ δόξα κυρίου ἐπί σε ἀνατέταλκεν. Ez 43 2 καὶ ἰδοὺ δόξα θεοῦ Ἰσραὴλ ἤρχετο κατὰ τὴν ὁδὸν καὶ ἡ γῆ ἐξέλαμπεν ὡς φέγγος ἀπὸ τῆς δόξης κυκλόθεν. Als das erste und wichtigste schaut der Apok., dass die Stadt die Lichtherrlichkeit und Gegenwart Gottes in sich schliesst. ὁ φωστὴρ ungewöhnliches Asyndeton, das in Cs. korrigiert ist, αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι. Ueber den kristallklaren Jaspis s. den Kommentar zu 4 3. Psellus bei Wtst. ἡ ἴασπις φύσει κρυσταλλοειδής. Nach Ez 43 2 ist der Leuchter von der δόξα unterschieden.

21 12. ἔχουσα cf. 19 12 τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλὸν ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν (s. o. S. 194) ἀγγέλους δώδεκα[1] καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα ἅ ἐστιν (s. o. S. 192) τὰ ὀνόματα[2] τῶν δώδεκα φυλῶν[3] υἱῶν Ἰσραήλ (s. o. S. 201). Zu diesem Vers und dem folgenden vgl. Ez 48 30ff. Jes 62 6 »auf deine Mauern stelle ich Wächter«. Jedes Thor scheint nach der Vorstellung des Apok. einem Stamme zur Benutzung überlassen zu sein (de W., anders Dstd.). 21 13. ἀπὸ ἀνατολῆς[4] πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ βορρᾶ... καὶ ἀπὸ νότου... καὶ ἀπὸ δυσμῶν... 21 14. καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων?[5] θεμελίους δώδεκα. Die drei Thore auf jeder Seite teilen die Mauer in zwölf Abschnitte, deren jeder von einem Grundstein getragen wird. Die Grundsteine aber sind zum Teil wenigstens sichtbar gedacht. καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου. Zur Vorstellung vgl. Eph 2 20 Hebr 11 10, zur Sache s. u. den Exkurs. 21 15. καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν. Ez 40 3 καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ κάλαμος μέτρου cf. 40 48. ἵνα μετρήσῃ über die verschiedenen Vorstellungen, die sich mit dem Bilde des Messens verbinden, s. die Ausführungen zu 11 1. Hier bedeutet das Messen einfach, dass dem Seher die Masse der Stadt gezeigt werden sollen, vgl.

[1]) και επι — δωδεκα > A fu. ϖ (Homoiotel.).

[2]) > ℵP 1. 10. 7. 34 7. 9. 47. 9. 51. 79. 80. 1. 91. 6 a a^1 (Pr.), (τα ονοματα A 35. 87 al.[12] (Ti.), ονοματα Q Rel.), die Wiederholung von (τα) ονοματα entspricht dem Sprachgebrauch der Apk.

[3]) + των P? 1. 7. 10. 7. 30. 7. 9. 41. 9. 91. 6.

[4]) c. ℵAP 1. 13? 32. 8. 79. 80. 1. 161, Rel. ανατολων s. o. zu 7 2.

[5]) c. APQ 1. 7. 32. 81. 97. 8 (ℵ fehlt); ℵ^c Rel. εχον. Die unglaubliche grammatische Konstruktion ist textlich dennoch sehr gut bezeugt (s. o. S. 185).

Ez 42 16. *τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς [καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς]*[1]). 21 16. *καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται.* Die Stadt liegt viereckig da. *καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον*[2]) *τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν [ἐν]*[3]) *τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίους*[4]) Winer § 49, 1 S. 381. *δώδεκα χιλιάδων*[5]). Es fragt sich, ob mit der Zahl von 12000 Stadien der Gesamtumfang der Stadt (Vitr., Eichh., Ew. I, Vlkm.), oder ihre Ausdehnung nach jeder Richtung hin bezeichnet ist. Das letztere ist das wahrscheinliche (Dstd.). *τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστιν.* Die Stadt hat also die Gestalt eines Kubus, dessen jede Seite eine Länge von 12000 Stadien hat. 12000 Stadien sind etwa gleich 300 deutschen Meilen. Eine phantastische Vorstellung, die wohl daran anknüpft, dass das Allerheiligste im Tempel kubusartig gebaut war. Sib. V. 250f. scheint die heilige Stadt von Jerusalem bis Joppe zu reichen. Nach Baba bathra F. 75 2 soll das neue Jerusalem wenigstens 12 Milliarien hoch sein, nach Schir. Rabba 7 5 bis zum Throne Gottes reichen. Gfrörer 246. vgl. Ez 45 2 48 16. 20. 21 17. *καὶ ἐμέτρησεν*[6]) *τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων πηχῶν, μέτρον ἀνθρώπου ὅ ἐστιν ἀγγέλου.* Ez 43 16f. 45 2. Da mit dem letzten Satz nur gesagt sein kann, dass das menschliche Mass auch das im Himmel (bei den Engeln) geltende ist[7]), so beträgt die Höhe der Mauer wirklich 144 Ellen = 70 Meter (Hltzm.) und nicht mehr. Dem Apok. scheint alle plastische Vorstellungskraft zu fehlen. Neben der Stadt von 300 Meilen Höhe ist die Mauer von 144 Ellen unendlich winzig. 21 18. *καὶ ἦν*[8]) *ἡ ἐνδόμησις*[9]) *τοῦ τείχους αὐτῆς ἴασπις καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑαλῳ καθαρῷ.* Der Unterbau der Mauern über den Grundsteinen ist gemeint. *[καὶ*[10])*] οἱ θεμέλιοι τοῦ τείχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι.* Mit „allerlei“ kostbarem Edelstein. Die

[illegible]

[1]) *και — αυτης* c. ℵAP Rel., Q Min. 50 > *[illegible]*

[2]) + *και* A 40 vg. p o Pr.

[3]) *εν* lesen P 1. 11. 2. 31. 2. 79. 81. 121. 61, gerade die Klasse, welche sonst oft *εν* fortlässt (Studien 27).

[4]) *σταδιων* ℵP 1. 35. 79. 80. 1. 161.

[5]) Q al.[25] + *δωδεκα* (Doppellesart).

[6]) c. ℵAP 1. 4. 7. 16. 32. 7. 9. 49. 80. 1. 96. 121. 61 g vg. p *a* a^1 o Pr.; Q Rel. >.

[7]) Unmöglich ist die Deutung Sp.'s: menschliches Mass, welches ein Engel gebraucht, also in Wirklichkeit viel grösser.

[8]) > *ην* ℵ^{c}AP g o *a*; (ℵ > *η*) Schreibfehler.

[9]) *ενδωμησις* ℵA 38. 97.

[10]) + *και* ℵ* Cs. cle. lips. [4. 5] p o *a* a^1.

Aussagen hier und im folgenden schwanken etwas. Hier erscheinen die Mauern nur mit Edelsteinen geschmückt. Im folgenden scheinen sie aus Edelsteinen zu bestehen. *ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἰάσπις ὁ δεύτερος σάπφειρος ὁ τρίτος χαλκηδὼν ὁ τέταρτος σμάραγδος.* 21 20. *ὁ πέμπτος σαρδόνυξ ὁ ἕκτος σάρδιον*[1] *ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος ὁ ὄγδοος βήρυλλος ὁ ἔνατος τοπάζιον ὁ δέκατος χρυσόπρασος ὁ ἑνδέκατος ὑάκινθος ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος*[2]. Es werden hier fast dieselben Steine, wenn auch in andrer Reihenfolge aufgezählt, die sich Ex 28 17ff. 39 10ff. in der Beschreibung des Brustschildes des Hohenpriesters und Ez 28 13ff. in der Beschreibung von Tyrus finden. Diese drei alttestamentlichen Listen sind nämlich alle drei völlig parallel, nur dass Ez 28 13 hinter *ἰάσπις* noch *καὶ ἀργύριον καὶ χρυσίον* eingeschoben ist. In der Liste der Apk lassen sich nicht sofort identificieren: *χαλκηδών σαρδόνυξ ὑάκινθος χρυσόπρασος.* Für diese hat die LXX *ἀχάτης ἄνθραξ λιγύριον ὀνύχιον.* Nun findet sich in einigen Handschrn. der LXX für *ἄνθραξ*: *σαρδόνυξ*, Ex 39 11 Ez 28 13, für *λιγύριον*: *ὑακίνθινος* Ex 28 19 Ez 28 13 (Cod. A). Den *χαλκηδών* hält Dstd. für identisch mit dem *ἀχάτης* der LXX. Es entspräche dann vielleicht der *χρυσόπρασος* dem *ὀνύχιον*. Die Liste stimmt also so gut wie ganz mit der des alten Testaments. Eine Erklärung für die in der Apk beobachtete andre Reihenfolge (etwa durch Linienverschiebung) habe ich nicht finden können. — 1) *ἰάσπις* s. o. den Kommentar zu 4 3. 2) *σάπφειρος* = סַפִּיר, auch noch Ex 24 10. Plinius H. N. 37 39, nicht der durchsichtige Saphirstein sondern der dunkelblaue Lazurstein. Winer R. W. B. II 330ff. 3) *χαλκηδών* vielleicht = שֹׁבָךְ *ἀχάτης*. Der *χαλκηδών* kommt weder in der LXX noch bei Plinius vor. 4) *σμάραγδος* s. Kommentar zu 4 3. 5) *σαρδόνυξ* יַהֲלֹם (Cod. zu Ex 39 11 Ez 28 13); Plinius 37 23: Sardonyches olim ut ex nomine ipso apparet intelligebantur in sarda hoc est velut carnibus ungue hominis imposito et utroque translucido. 6) *σάρδιον* s. den Kommentar zu 4 3. 7) *χρυσόλιθος* תַּרְשִׁישׁ, nach Plinius 37 42 goldgelb, nicht identisch mit unserm Topas, während unser Chrysolith grasgrün ist. 8) *βήρυλλος* LXX *βηρύλλιον* (ebenso P, *ιος* Q 1. 7. 31. 79. 80. 1. 92) שֹׁהַם; — Gen 2 12 *ὁ λίθος ὁ πράσινος*. Der Farbe nach *γλαυκίζων* Epiph. (bei Wtst.) Plin. 37 20 viriditatem puri maris imitantur. 9) *τοπάζιον*

[1]) *σαρδιος* Cs. cle. dem. lipss. Tic. Pr.
[2]) *αμεθυσος* ℵ° 1. 7. 13. 26. 9. 31. 2. 7. 8. 40. 1. 7. 8. 9. 82. 94. 6. 7.

שֶׁבֶט, auch Hiob 28 19, nach Strabo (Wtst.) goldgelb, wie unser Topas, nach Plinius 37 32 grün, wie unser Chrysolith. 10) *χρυσόπρασος* kommt in der LXX nicht vor, entspricht vielleicht dem *ὀνύχιον*. Nach Plin. 37 29 ist er von blässerem Goldglanz als der Chrysoberyll. 11) *ὑακίνθινος* לְשֶׁם s. o., nach Plinius 37 41 dem Hyacinth ähnlich. 12) *ἀμέθυστος* אַחְלָמָה, nach Plinius 37 40 purpurfarben.

21 21. *καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρῖται.* Jes 54 12 wo die Thore Karfunkel sind. *ἀνὰ εἷς ἕκαστος* Winer § 37 3 A vgl. *ἓν καθ' ἕν* 4 6. Joh 8 9 (Röm 12 5) *τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου.* Baba bathra F 75 1. Deus adducet gemmas et margaritas triginta cubitus longas totidemque latas easque excavabit in altitudinem XX cubitorum et latitudinem X cubitorum collocabitque in portis Hierosolymorum (Wtst.). *καὶ ἡ πλατεῖα* 22 2 *τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής . ἡ πλατεῖα* steht generisch: alles was die Stadt an Strassen hat.

21 22. *καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ. ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστιν καὶ τὸ ἀρνίον* vgl. Mt 24 2 Joh 4 21. Wenn auch diese Weissagung nicht ganz ohne Analogieen in der spätjüdischen Anschauung ist, vgl. Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu[2] 45ff., R. Smend, St. Kr. 84. Sp. — so ist es doch wahrscheinlicher, dass dieser Satz von einem Christen geschrieben wurde (genaueres s. u.).

21 23. *καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης ἵνα φαίνωσιν*[1] *αὐτῇ · ἡ γὰρ δόξα*[2] *τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτὴν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον.* Jes 60 19f. *καὶ οὐκ ἔσται σοι ἔτι ὁ ἥλιος εἰς φῶς ἡμέρας οὐδὲ ἀνατολὴ σελήνης φωτιεῖ σου τὴν νύκτα ἀλλ' ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον* V. 20 22 4. Es ist möglich, dass die *δόξα τοῦ θεοῦ* der Sonne und das Licht des Lammes dem des Mondes entsprechen soll (Grot., Ew., de W.).

21 24. *καὶ περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν*[3] *τὴν δόξαν*[4] *αὐτῶν*[5] *εἰς αὐτήν.* Jes 60 3 *καὶ πορεύσονται βασιλεῖς τῷ φωτί σου καὶ ἔθνη τῇ λαμπρότητί σου* (5—7) 11 *εἰσαγαγεῖν*

---

[1]) + *εν* ℵ[c] 17. 37. 49. 80. 91. 6 vg. 𝔭.

[2]) c. ℵAP 1. 10. 7. 37. 8. 49. 96 al., *αυτη γαρ η δοξα* Q Rel.

[3]) c. ℵAP 1. 7. 10. 7. 8. 34. 5. 7. 8. 47. 9. 91. 6 g vg. Pr. etc.; Q Rel. + *αυτω* (nachher > *την*).

[4]) c. ℵAP 1. 7. 10. 1. 7. 8. 37. 8. 47. 9. 79. 80. 1. 161 *α* Tic. Pr.; Rel. + *και την τιμην*. Konformation nach V. 26.

[5]) c. ℵAP 1. 7. 10. 7. 37. 8. 47. 9. 80. 1. 91. 6. 161 g vg. *α* a^1. Pr.; Rel. *των εθνων*. Konformation nach V. 26.

πρός σε δύναμιν ἐθνῶν. vgl. Ps. 71 1. 10. Diese ganze Schilderung passt nicht zu dem vorhergehenden, zu der bis jetzt fest gehaltenen Schilderung des himmlischen Jerusalems. Hier werden doch offenbar Heidenvölker und Fürsten noch ausserhalb Jerusalems wohnend gedacht (Ew., de W., Bleek). Das aber stimmt nicht zu der in V. 1 geschilderten Scenerie, dem neuen Himmel und der neuen Erde. Hier liegt ganz deutlich ein archaistischer Zug in der Schilderung vor, der ursprünglich nur in das Bild von dem erneuerten (irdischen) Jerusalem hineinpasst. 22 25. καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς οὐ μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας· νὺξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ vgl. Jes 60 11 καὶ ἀνοιχθήσονται αἱ πυλαὶ σου διαπαντός, ἡμέρας καὶ νυκτὸς οὐ κλεισθήσονται, vgl. Sach 14 7 ἔσται μίαν ἡμέραν . . . καὶ οὐχ ἡμέρα καὶ οὐ νύξ. Man beachte die mechanische Umwandlung der Jesaiasstelle. 21 26. καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν[1]). Jes 60 5 ὅτι μεταβαλεῖ εἰς σέ πλοῦτος θαλάσσης καὶ ἐθνῶν καὶ λαῶν, καὶ ἥξουσί σοι. 21 27. καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ὃ? ποιῶν?[2]) βδέλυγμα 17 4f. 21 8 22 15 καὶ ψεῦδος εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου 13 8 Jes 52 1 οὐκέτι προστεθήσεται διελθεῖν διά σου ἀπερίτμητος καὶ ἀκάθαρτος. Jes 35 8 καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ ἐκεῖ ἀκάθαρτος. Ez 44 9 πᾶς υἱὸς ἀλλογενὴς ἀπερίτμητος καρδίᾳ καὶ ἀπερίτμητος σαρκὶ οὐκ εἰσελεύσεται εἰς τὰ ἅγιά μου ἐν πᾶσιν υἱοῖς ἀλλογενῶν τῶν ὄντων ἐν μέσῳ οἴκου Ἰσραήλ.

Cap. XXII.

22 1. καὶ ἔδειξέν μοι[3]) ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον 4 6 7 17 ἐκπορευόμενον 4 6 ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου. 5 6. 13 7 17 Ez 47 1 καὶ ἰδοὺ ὕδωρ ἐξεπορεύετο ὑποκάτωθεν τοῦ αἰθρίου κατὰ ἀνατολάς. Sach 14 8 καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται

[1]) c. ℵAP 1. 2. 7. 10. 34. 5. 7. 47. 9. 96. 121; Q Rel. *ινα εισελθωσιν.*

[2]) *ο ποιων* ℵ 2. 7. 8. 13. 6. 9. 27. 9. 30. 8. 9. 40. 7. 50. 1. 90. 4. 7. 8, *ποιων* ℵ^{c}A 18. 41. 68. 92, *ποιοῦν* PQ Rel. Es wird *ο ποιων* zu lesen sein. *ποιων* ist durch Nachlässigkeit entstanden, *ποιουν* Korrektur.

[3]) + *καθαρον* Cs.

ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἰερουσαλήμ. 22 2. ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν[1]) ξύλον ζωῆς. Der Singular ist generisch zu verstehen. ποιῶν (οὖν)[2]) καρποὺς δώδεκα κατὰ μῆνα ἕκαστον[3]) ἀποδιδοὺς (οὖν)[2]) τὸν καρπὸν αὐτοῦ. Man kann entweder übersetzen: auf der Mitte der Strasse und zu beiden Seiten des Flusses, so dass also τὸν ποταμόν von dem nachfolgenden ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν abhängig zu denken ist (Beng., Züll., de W.) — oder: zwischen ihrer Gasse und dem Fluss auf beiden Seiten (Dstd., Hltzm.). Das letztere ist grammatisch einfacher, aber der Ausdruck auf beiden Seiten bleibt in diesem Fall recht unverständlich. vgl. Ez 47 7 καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τοῦ χείλους τοῦ ποταμοῦ δένδρα πολλὰ σφόδρα ἔνθεν καὶ ἔνθεν 12 καὶ ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ ἀναβήσεται ἐπὶ τοῦ χείλους αὐτοῦ ἔνθεν καὶ ἔνθεν. πᾶν ξύλον βρώσιμον οὐ μὴ παλαιωθῇ ... οὐδὲ μὴ ἐκλίπῃ ὁ κάρπος αὐτοῦ. τῆς καινότητος αὐτοῦ πρωτοβολήσει ... Grundtext: ihre Blätter werden nicht verwelken, noch ihre Früchte aufhören, alle Monde werden sie neue Früchte tragen. Die Schilderung lehnt sich übrigens an Gen 2 9f. an. Die Herrlichkeit des Paradieses wird in das neue Jerusalem aufgenommen. καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν. Ez 47 12 καὶ ἔσται ὁ καρπὸς αὐτῶν εἰς βρῶσιν καὶ ἀνάβασις αὐτῶν εἰς ὑγίειαν. Hen 25 4—6 Von seiner Frucht wird den Auserwählten Leben gegeben werden. Die seltsame Wendung setzt wieder ausserhalb Jerusalems wohnende Heidenvölker voraus. Wir haben hier also wieder einen archaistischen und in die Schilderung des himmlischen Jerusalems eigentlich nicht hineinpassenden Zug, der eben einfach herübergenommen ist. Bemerkenswert ist, dass auch in den beigefügten Parallelen ein derartiger Zug sich nicht findet. 22 3. καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι[4]). Sach 14 11 καὶ ἀνάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι καὶ κατοικήσει Ἰερουσαλὴμ πεποιθότως. — καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύουσιν αὐτῷ nämlich Gott 7 15 Ps 15 8 Ps 41 3.

[1]) εντευθεν Cs.

[2]) ποιων lesen freilich nur A 18, aber αποδιδους alle mit Ausnahme von A 30. 2. 4. 47. 80. 94. 121. 61 (1. 29 αποδιδοντα), und diese haben dafür die ungewöhnliche Form αποδιδουν, die wie 3 9 διδω, doch wahrscheinlich erst nachneutestamentlich ist. Dann liegt hier ein grober grammatikalischer Verstoss vor.

[3]) εκατος 2. 8. 16. 27. 38. 89 al. (Tr.), εκαστος Q 39. 40, αποδιδους εκαστ. Q 7. 8. 9. 16? 7. 9. 26. 7. 9. 32. 9. 40. 1. 2. 89. 92 c.

[4]) Hier und V. 5 εκει 1. 4. 10. 6. 7. 8. 32. 4. 5. 7. 9. 80. 1. 91. 6. 121. 61; ℵ p > ετι; 26 ετι εκει a.

22 1. *καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* Gottes *καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.* 22 5. *καὶ νὺξ οὐκ ἔσται* [*ἔτι*][1] 21 25 *καὶ οὐ*[2] *χρεία* [*φωτὸς*][3] *λύχνου καὶ φωτὸς*[4] [*ἡλίου*][5] *ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτιεῖ*[6] [*ἐπ᾽*][7] *αὐτούς καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* 21 23. *καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* Da 7 27.

Exkurs zu Cap. 21 1—22 5.

Ehe wir an eine Beurteilung des vorliegenden Stückes gehen, werden wir gut thun, uns die nächstliegenden Parallelen desselben zu vergegenwärtigen. Eine derselben findet sich im Tobit-Buch. Es heisst dort 13 16ff.:

ὅτι οἰκοδομηθήσεται Ἰερουσαλὴμ σαπφείρῳ καὶ σμαράγδῳ
καὶ λίθῳ ἐντίμῳ τὰ τείχη σου
καὶ οἱ πύργοι καὶ οἱ προμαχῶνες χρυσίῳ καθαρῷ
καὶ αἱ πλατεῖαι Ἰερουσαλὴμ βηρύλλῳ καὶ ἀνθρακι
καὶ λίθῳ ἐκ Σουφεὶρ ψηφολογηθήσονται.
13 11 *ἐθνη πολλὰ μακρόθεν ἥξει πρὸς τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ*
δῶρα ἐν χερσὶν ἔχοντες καὶ δῶρα τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ.

Zu vergleichen ist ferner Ps. Salom. 17 26ff., besonders aber einige Stücke im fünften Buch der Sibyllinen, wobei wieder daran zu erinnern ist, dass diese Weissagungen sich im Zusammenhang mit der Weissagung vom Nero redivivus und einer Drohrede gegen Babel finden. Es kommen namentlich die Stücke V 246—85, 414—33 in Betracht. Dort wird geweissagt, dass die hohen Mauern der heiligen Stadt sich bis nach Joppe erstrecken werden (251f.), dass sie heller glänzen als die Gestirne, als Sonne und Mond (421), dass der Messias in ihr den heiligen Tempel neu bauen wird und einen Thurm

[1]) c. ℵAP 2. 19. 35. 68 vg. ɔ Tic. Pr.; *εκει* s. o.; Q Rel. ɔ a >.
[2]) *ουκ εχουσιν χρειαν* ℵ, *χρ. ουκ εχ.* P 1. 4. 10. 7. 31. 2. 4. 5. 7. 47. 8. 9. 79. 80. 1. 91. 6. 121. 61, *ουχ εξουσιν χρ.* A, non egebunt g vg. Tic., Text Q Rel. ɔ Pr.
[3]) c. ℵA 18. (38.) 47. 79. 80 g vg. ɔ a Tic. Pr.; > PQ Rel. Ambr.
[4]) *φως* AP 11. 2. 32. 48. 79. 81.
[5]) c. ℵAP 1. 4. 10. 7. 8. 9. 30. 4. 5. 7. 8. 47. 8. 9. 80. 1. 91. 6. 121. 61 g vg. ɔ ɔ a^1 Tic. Pr.; > Q Rel.
[6]) *φωτισει* AP 12. 42, *φωτιζει* 4. 31. 2. 4. 48. 79. 121 am tol. lips. 5. 6. ɔ.
[7]) c. ℵA 35 g Tic. Pr.; Rel. >.

viele Stadien lang bis an die Wolken reichend (422ff., 433), dass der unreine Fuss der Hellenen das Land nicht mehr betreten wird (264).

Man sieht aus diesen Parallelen, dass die Beschreibung Neu-Jerusalems ein sehr beliebtes Thema in der eschatologischen Litteratur des Judentums war, und dass unser Apok. hier gerade eine breite und massenhafte Tradition verarbeiten konnte.

Dass er das gethan und das Stück nicht aus freier Hand geschaffen hat, ist nun vor allem deutlich. Denn gerade zu seiner Auffassung von dem himmlischen Jerusalem und zu den vorhergegangenen Schilderungen des Endes passen verschiedene Züge in dem entworfenen Bilde nicht. Dass die Heiden im Licht des neuen Jerusalems wandeln, dass ihre Könige ihre Herrlichkeit und die ihrer Völker in das neue Jerusalem bringen, dass die Blätter des Lebensbaumes den Heiden zur Heilung dienen, dass nichts unreines und gemeines und entweihtes in Neu-Jerusalem sein werde, das sind alles archaistische Züge. Aussagen, die in einer Schilderung vom neuen Jerusalem und nicht in der des himmlischen Jerusalems ihren Platz haben. Auch sind sie nicht alle (z. B. nicht die Heilung der Heiden durch die Blätter des Lebensbaumes) als alttestamentliche Reminiscenzen erklärbar.

Eine andre Frage ist es, ob der Apok. hier eine bestimmte, schriftlich ihm vorliegende (jüdische) Quelle litterarisch verarbeitet hat. Auch dafür lassen sich beachtenswerte Gründe beibringen. Vor allem sprechen dafür die merkwürdigen Doubletten 21 2 und 10, 21 23 und 22 5b, 21 25 und 22 5a, 21 27 und 22 3[1]). Ferner beobachten wir hier besonders oft die merkwürdige nachträgliche Einführung des Lammes neben Gott. 21 22 21 23 22 1 22 3 (vgl. nachfolgende *αὐτοῦ* in V. 3 und 4, doch siehe das zu 6 17 bemerkte). Demgemäss haben die meisten Kritiker in diesem Stücke eine jüdische Quelle mit dünner christlicher Bearbeitung gefunden (Vischer, Weyl., Sp., Pfleid., Sab., Schmidt). Zu dieser rechnete man ausser den oben angedeuteten Stellen noch etwa 21 9 *τοῦ ἀρνίου* resp. *τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου*. 21 14 *καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου*. 21 27 *τοῦ ἀρνίου* (resp. *οἱ γεγρ. — τοῦ ἀρνίου*). 22 1 *ἐκ τοῦ θρόνου — ἀρνίου* (wegen des Anklanges an Cap. 4; Sp.), zum Teil auch die Weissagung, dass im neuen Jerusalem kein Tempel mehr sein werde 21 22.

[1]) Demgemäss betrachtet Sp. 22 3b—5, Vlt. 21 22—27 als Interpolation.

Es ist zuzugestehen, dass gerade bei diesem Stück der Versuch der Ausscheidung einer Quelle sein gutes Recht hat. Ich glaube nur auch hier nicht, dass man eine Quellenscheidung bis aufs Wort durchführen kann. Der Apok. scheint mir doch noch energischer in den vorliegenden Text eingegriffen zu haben, als man gewöhnlich annimmt. Vielleicht giebt es ein Hülfsmittel, das uns hier weiter führen könnte. Wenn Sp.'s Beobachtung richtig ist, dass gerade Cap. 21 teilweise in Stichen geschrieben ist, so gäbe das vielleicht ein Mittel zur Quellenscheidung. Ich lasse einen Versuch der Wiederherstellung der anzunehmenden stichisch geschriebenen Quelle für ein Stück folgen.

V. 18 *καὶ ἦν ἡ ἐνδόμησις τοῦ τείχους αὐτῆς ἰάσπις*
καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ [1]).

V. 21 *καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρῖται* [2])
καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής.

V. 22 *καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ,*
ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστιν.
V. 23 *καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ,*
ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν.

V. 24 *καὶ περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς*
καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν.
V. 25 *καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς οὐ μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας; νὺξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ.*
V. 26 *καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν* [3]).

22 V. 1 *καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον.*
ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς

[1]) Die Verse 19—20 fallen als völlige Prosa heraus und scheinen zusammen mit V. 11 (Erwähnung der Apostel) dem Redaktor anzugehören.

[2]) Zu streichen ist vielleicht: *ἀνὰ εἷς ἕκαστος ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου.*

[3]) V. 27 ist wegen seiner zweiten Hälfte verdächtig, mit dieser fällt dann die erste als den Rythmus störend fort.

ποιῶν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοὺς τὸν καρπὸν αὐτοῦ,
καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.

V. 3 καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι [1]).
καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) λατρεύσουσιν αὐτῷ
V. 4 καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ [καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν]
καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ich bekenne, dass ich nur einen Versuch wage. Was sich als gesichert ausmachen lässt, ist, dass der Apok. in Cap. 21—22 5 eine (wahrscheinlich schriftlich fixierte) jüdisch(?)-eschatologische Tradition verwertete; und ferner, dass in der vorliegenden Tradition das neue Jerusalem und nicht das himmlische Jerusalem gezeichnet war. Einigermassen unsicher ist das Urteil über die Weissagung, dass im neuen Jerusalem kein Tempel sein wird. Nach der oben gegebenen Rekonstruktion gehörte auch dieser Zug der (jüdischen?) Quelle an. Und es ist in der That auch unwahrscheinlich, dass der Apok., der überall auf die Existenz des himmlischen Tempels Wert zu legen scheint, diesen Zug erst eingebracht haben sollte. Die Zeugnisse, die Baldensperger p. 55f. für die geringe Wertung des zweiten Tempels im frommen Judentum beigebracht hat, beweisen freilich nirgends, was zu beweisen wäre, dass man hieraus die Erwartung, dass der Tempeldienst aufhören werde, geschöpft hätte. Im Henoch-Buch wird z. B. ausdrücklich die Erneuerung des verunreinigten Tempels beschrieben. Aber allerdings lehrt uns die Erscheinung der Essener im Judentum, dass man selbst eine eschatologische Erwartung, wie die hier vorliegende, demselben nicht durchaus absprechen kann; andernfalls müsste man die vorliegende Quelle einem freier gesinnten Judenchristen zuweisen.

XXII 6—21. Schluss.

22 6. καὶ εἶπέν [2]) μοι· οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί. 19 καὶ [ὁ] [3]) κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν. Der Herr, der Gott der Geister der

[1]) Ich lasse im folgenden sämtliche Doubletten fort.
[2]) c. ℵAP 1. 4. (32.) 4. 48. 80. 1. 121. 61 g vg. Pr., λεγει Q Rel. α, Konformation nach 19 9 (?).
[3]) c. ℵA 35. 92, Rel. >.

Propheten« ist wahrscheinlich eine Erweiterung der in den Bilderreden des Henoch-Buches ständig vorkommenden Bezeichnung für Gott: Herr der Geister (vgl. 37 2 38 2 u. s. w.). Herr der Geister ist Gott vielleicht damals zuerst genannt, als man durch Unterwerfung der sieben grossen Geister unter Gott eine himmlische Trabantenschaar für ihn schuf (s. Kommentar zu 1 1). In dem Ausdruck *τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν* liegt nun eine interessante Umdeutung dieses Namens vor[1]), die wieder von dem specifischen Interesse des Apok. an der Prophetie und von seinem prophetischen Hochgefühl zeugt (s. o. S. 159). *ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ.* Anders als 1 1 fasst der Apok. sich hier mit der ganzen Schaar der Propheten zusammen. *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.* Mit dem Engel kann hier nur der Schalenengel 17 1 21 9 gemeint sein, der dem Seher Babel und das himmlische Jerusalem gezeigt hat. Hier findet also »der Engel« seine bestimmte Erklärung, und von hier aus empfängt erst das Prooemium der Apk sein Licht, vgl. zu dieser Stelle den Kommentar zu 1 1—3. [*καὶ*][2]) *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ* 9 11. Aus dieser Wendung geht klar hervor, dass Christus hier selbst (anders 19 9) der Redende ist. Die Erklärung, dass der Engel hier im Namen Christi redet, (Dstd., B. Weiss) ist abzuweisen. Der Apok. verwendet dasselbe Material hier noch einmal, aber in andrer Weise. *μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας* ein Begriff »die prophetischen Worte« *τοῦ βιβλίου τούτου.* Auch hier kommt in besondrer Weise das Selbstbewusstsein des Propheten zum Ausdruck. Für das einzelne vgl. den Kommentar zu 1 4.

22 8. *κἀγὼ*[3]) *Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ὁ ἀκούων*[4]) (*ὁ ἀκούων καὶ βλέπων*) *ταῦτα.* Da 12 5: und ich Daniel schaute. Hier zum Schluss nennt sich der Apok. noch einmal wie am Anfang. *καὶ ὅτε ἤκουσα καὶ ἔβλεπον*[5]),

[1]) So erklärt sich auch die seltsame und archaistische Aussage, dass es mehrere Prophetengeister giebt. Wie aber der Apok. neben den sieben Geistern den einen Gottesgeist (V. 17) kennt, so kennt er auch für gewöhnlich nur einen Geist, der in den Propheten redet (vgl. die Schlüsse der Sendschreiben). Jene archaistischen Anschauungen sind eben bei ihm einfach herübergenommen.

[2]) > 1. 4. 10. 34. 5. 7. 8. 40. 8 9. 79. 81. 91. 121. 61 dem. ℘ Pr.

[3]) c. ℵAQ 8. 9. 10. 3. 6. 26. 7. 35. 8. 47. 9. 50. 90. 1. 4 6. 7. 8; Rel. *και εγω.*

[4]) c. ℵ (1). 4. 31. 2. 3. 4. 48. 79. 80. 1. 121 ℘ Dion. eut., *ο ακουων και βλεπων ταυτα* Rel.; (Konformation nach dem folgenden?).

[5]) *εβλεπον* A; *εβλεψα* ℵ 1. 4. 31. 2. 4. 48. 9. 79. 80. 1. 121. 61;

ἔπεσα[1]) προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύοντός (δεικνύντος)[2]) μοι ταῦτα. Eine einfache Wiederholung des 19 10 erzählten. Der Engel, der die Vision gezeigt hat, wird unterschieden von dem V. 6 redenden. 22 9. καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ[3]) τῶν τηρούντων τοὺς λόγους[4]) τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον. vgl. 19 10b. Noch deutlicher als dort, wo diese Tendenz nur durch eine unklare Glosse erreicht wurde, tritt hier die Wertung der Prophetie hervor. Der Engel ist Mitknecht des Johannes und der übrigen Propheten, Mitknecht der übrigen Christen nur, insofern sie himmlische Offenbarung besitzen und bewahren.

In den Versen 6—9 nimmt der Apok. also den Abschnitt 19 9—10 vollständig noch einmal auf. Nur führt er hier als redenden Christus selbst ein und unterscheidet von ihm den Engel, den der Seher anbetet. Von hier aus wird es wahrscheinlich, dass der Apok. den Abschnitt 19 9—10 in einer seiner Quellen vorgefunden und zweimal verarbeitet hat, wie dies schon oben angedeutet wurde (eine ähnliche Doppelbearbeitung liegt 7 5—8 14 1ff. vor).

22 10. καὶ λέγει μοι. Wahrscheinlich redet hier wieder Christus selbst, nicht der Engel. μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν 1 4. Im Gegensatz zu Da 8 26 12 4. 9, wo das Gesicht den fernen Zeiten gilt und deshalb von dem Seher versiegelt wird, betont der Apok. hier, dass er für seine Zeit und sein Geschlecht schreibt. Das konnte er, auch wenn er nur im Namen des Johannes schrieb. Denn er schrieb jedenfalls nicht lange nach dessen Tod.

22 11. ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπαρευθήτω (ῥυπανθήτω)[5]) ἔτι[6]) καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι. Da 12 10 καὶ ἀνομήσουσιν ἄνομοι καὶ οὐ συνήσουσι πάντες ἄνομοι, καὶ οἱ νοήμονες συνήσουσιν. vgl. Ez 3 27. Die volle Siegesgewiss-

Rel. και οτε ειδον; da βλέπειν als das ungewöhnlichere Wort den Vorzug verdient, der Apok. aber den Aor. ἔβλεψα nicht kennt, so ist mit A ἔβλεπον zu lesen. vgl. B. Weiss.

[1]) c. ℵA 1. 16. 30. 5. 8. 68. 81.

[2]) δεικνυντος ℵ 2. 4. 7. 9. 10. 26. 7. 49. 50. 96. 7; Rel. δεικνυοντος.

[3]) > 1. 4. 10. 1. 2. 7. 31. 2. 7. 47. 8. 9. 81. 91. 4. 6. 161. Pr.

[4]) + της προφητείας 38 cle. lips. 4. 6 p a Pr. (s. V. 7).

[5]) ρυπανθητω ℵ 18. 32 Or.; Rel. ρυπαρευθήτω.

[6]) και — ετι > A 1. 20. 1. 33. 5. 68. 97. 121 (Homoiotel).

heit blitzt in diesen Worten auf: Wer unrecht thut, möge nur weiter Unrecht thun, und der Befleckte sich nur weiter beflecken. Das Gericht Gottes naht unaufhaltsam. Und der Gerechte soll nur weiter gerecht handeln, der Heilige sich heilig halten. Es naht die Zeit der Ernte und des Lohnes. 22 12. *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν*[1] *αὐτοῦ* (*κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*). Röm 2 5. I Clem 34 3 *ἰδοὺ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ*. Jes 40 10 *ἰδοὺ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἔργον ἐναντίον αὐτοῦ*. 62 11 *ἔχων τὸν ἑαυτοῦ μισθὸν καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ*. Ps 61 13 *ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* (Vlt. 187). Die Uebereinstimmung der Clemensstelle mit dem vorliegenden Vers erklärt sich immerhin schwer aus der gemeinsamen Abhängigkeit von Jes 40 10 62 11 Ps 61 13, besonders wenn man die Variante des abendländischen Textes *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* in Betracht zieht. Liegt hier wirklich eine Berührung vor, so müsste allerdings der Clemensbrief wohl einige Zeit später als man gewöhnlich annimmt angesetzt werden.

22 13. *ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος*[2], *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*[3]. Dieselbe Wendung, die 21 7 von Gott gebraucht wurde. (*Ἄλφα καὶ Ὦ* 1 8 von Gott, *πρῶτος καὶ ἔσχατος* 1 17 2 8 von Christus.) Weil Christus dies ist, ist die folgende Verheissung um so sicherer. 22 14. *μακάριοι οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*[4] (*πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν*). *ἵνα*, über dieses merkwürdige *ἵνα* und seinen johanneischen Charakter s. o. S. 200, 207 vgl. 14 13. *ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τοῖς πυλῶσιν* ein merkwürdiger Dativ (instrumentalis?, die Thore sind als Mittel zum Eingehen betrachtet) *εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν*. Es werden hier die im Vorhergehenden bekannt gewordenen Vorstellungen verwertet. vgl. noch Da 12 13. 22 15. *ἔξω οἱ κύνες* (die alte Bezeichnung für die Heiden) *καὶ οἱ φαρμακοὶ* s. o. das zu 9 21 (*φαρμακία*) bemerkte *καὶ οἱ πόρνοι. καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι*

---

[1]) c. ℵA 21. (38.) ɔ, Q Rel. *εσται; κατα τα εργα αυτου* vg. ℘ Tic. Cypr. Pr. Clem.

[2]) *πρωτος καὶ εσχατος* A 3. 7. 8. 9. 21. 2. 32. 96.

[3]) *η αρχ κ. τ. τελ. ο. πρ. κ. ο. εσχ* 1. 4. 10. 7. 8. 27. 31. 2. 48. 9. 79. 80. 1. 91. 161 *a* Or.

[4]) *πλυν. τ. στολ. αυτ.* ℵA 7. 38 vg. a^1, *ποιουντες τας εντολας αυτ.* Q Rel. ℘ *a* ɔ Tert. Cypr. Pr., *πλυν. τ. στολ* ist wahrscheinlich aus 7 14 eingetragen.

καὶ πᾶς[1] φιλῶν καὶ ποιῶν[2] ψεῦδος. Hier liegt eine vollständige Parallele zu 21 8 vor, nur dass dort die Aufzählung für den Apok. charakteristischer ist. Ueberhaupt läuft V. 13—16 dem Abschnitt 21 6—8 vollkommen parallel. Ein zwingender Grund zur Quellenscheidung ist durch solche Doublette jedoch nicht gegeben.

22 16. ἐγὼ Ἰησοῦς ἐπεμψα τὸν ἄγγελόν μου meinen Engel. Es ist nicht etwa hier Johannes gemeint, und mit Bote zu übersetzen (B. Weiss), da dies dem Sprachgebrauch der Apk widerspricht. Von einem Engel (vgl. 1 1) redet der Seher unter dem Eindruck der letzten Visionen. μαρτυρῆσαι ὑμῖν vielleicht auf die Propheten zu beziehen; Beng., Wolff. ταῦτα ἐπὶ[3] s. o. S. 194 ταῖς ἐκκλησίαις. ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα 5 5. erläutert durch das folgende καὶ τὸ γένος Δαυείδ zum Fehlen des Artikels s. o. S. 201. ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωινός[4]). vgl. 2 28. Hier ist der Messias selbst der Morgenstern, der dort den Gläubigen verheissen wird. Jes 11 10 14 2 Num 24 1 Test. Lev. 18 Jud. 24 (Sp.).

22 17. καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. Der Geist ist hier der (eine) in den Propheten redende Geist. Die Braut ist auch hier das himmlische Jerusalem, hier als Person gedacht. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω. ἔρχου offenbar eine liturgische Bemerkung. καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω[5]), ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν 21 6 Jes 55 1.

22 18. μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου V. 7. 10. Wieder wendet sich der Seher wie am Anfang an sämtliche Hörer bei der kirchlichen Verlesung. ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, ἐπιθήσει[6] [ἐπ' αὐτὸν][7] ὁ θεὸς τὰς[8]) πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. 22 19. καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ[9]) ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ

[1]) + o. 1. 4. 7. 30. 1. 2. 8. 79. 80. 1. 121. 61.
[2]) ποιων και φιλων ℵ 11. 31. 2. 3. 5. 48. 121.
[3]) εν A 18. 21. 38. 79. 80. 121 vg., > 1. 4. 11. 2. 31. 47. 8. 81. 161 α Pr.
[4]) πρωινος A 91.
[5]) + και 33. 46 cle. fu. lips. [4] ɔ α Pr.
[6]) επιθησαι 8. 13. 6. 49. 51. 96. 7. 8. al. [10] (Ti.).
[7]) c. ℵ 10. 30. 2. 3. 4. 7. 48. 9. 79. 80. 1. 91. 6. 121. 61. Tic.; ο θεὸς ἐπ' αυτὸν Q Rel. vg. Pr.; A > επ' αυτον.
[8]) + επτα Q 10. 31. 2. 3. 4. 7. 48. 9. 80. 1. 91. 6. 121. 61.
[9]) αφελοι 2. 8. 13. 35. 8. 47. 9. 91. 6. 161 al. [10] (Ti.).

ἐ πὸ τοῦ ξύλου[1]) τῆς ζωῆς καὶ ἐκ[2]) τῆς πόλεως τῆς ἁγίας 22 14 τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. 21 9ff. 22 1f. Bereits Dt 4 2 heisst es οἱ προσθήσεσθε πρὸς τὸ ῥῆμα ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν καὶ οὐκ ἀφελεῖτε ἀπ' αὐτοῦ. Auf kanonische Schriften angewandt ist die Formel auch Josephus Antiq. XX 11 2 δῆλόν δ' ἐστὶν ἔργῳ πῶς ἡμεῖς πρόσιμεν τοῖς ἰδίοις γράμμασιν. τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναί τις οὔτε ἀφελεῖν ἀπ' αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν.

22 20. λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ. ἀμὴν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ[3]) s. o. S. 205. In einer erschütternd innigen Weise klingt die Grundstimmung des Buches aus: Amen, Komm Herr Jesus, mache ein Ende aller Not.

22 21. ἡ χάρις τοῦ κυρίου[4]) Ἰησοῦ[5]) s. o. S. 205 μετὰ πάντων τῶν ἁγίων[6]). Zum Schluss erfolgt der übliche Gruss. In einer Apk ist dieses ungewöhnlich; doch erklärt es sich daraus, dass der Apok. sich hier schon an die Hörer im Gottesdienst wendet.

V. 6—21 zeigen so sehr im grossen und ganzen den litterarischen Charakter des Apok. letzter Hand, dass es unnötig erscheint, die auch hier vorgenommenen kritischen Scheidungen zu registrieren. In diesen Versen redet von Anfang an bis zum Ende Jesus, mit Ausnahme des Verses 9 in dem kleinen Intermezzo V. 8—9. Der Inhalt des Schlusses ist folgender: V. 6—7 Bestätigung der Wahrheit der offenbarten Worte: »Ich komme bald«, V. 8—9 Intermezzo, V. 10 Verbot, das Buch zu versiegeln, V. 11—15 der Lohn für die Treuen und die Strafe für die Gottlosen sind gewiss und sehr nahe, V. 16 (17) Jesus nennt sich selbst als Zeugen des Buches, V. 18—19 das Offenbarungsbuch ist sakrosankt, V. 20—21 Schluss. Irgend einen Grund zur Scheidung oder zu litterarischen Bedenken vermag ich hier nicht zu finden.

---

[1]) βιβλιου 161 cle. fu. lips. [4. 5] Pr.
[2]) > εκ A 10. 38 ℘.
[3]) + χριστε ℵ[c] 4. 11. 3. 4. 20. 31. 2. 8. 48. 55. 79. 80. (1.) 94. 161 ℘ α. Pr.?
[4]) + ημων 30. 161 vg. ℘ ס α.
[5]) ιησου ℵA 26, Rel. ιησου χριστου.
[6]) A > των αγιων, ℵ > παντων. Beides wohl Schreibversehen.

Abkürzungen

der in Meyers Kommentar citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.*)

Akt	= Akta Apostelgeschichte	Kor	= Korintherbriefe
Am	= Amos	Lk	= Lukas
Apk	= Apokalypse	Lev	= Leviticus
Bar	= Baruch	Mak	= Makkabäer
Chr	= Chronik	Mal	= Maleachi
Cnt	= Canticum	Mch	= Micha
Dan	= Daniel	Ms	= Markus
Dtn	= Deutoronomium	Mt	= Matthaeus
Eph	= Epheserbrief	Na	= Nahum
Esr	= Esra	Neh	= Nehemia
Est	= Esther	Num	= Numeri
Ex	= Exodus	Ob	= Obadja
Gal	= Galaterbrief	Pt	= Petrusbriefe
Gen	= Genesis	Phl	= Philipperbrief
Hab	= Habakuk	Phm	= Philemonbrief
Hag	= Haggai	Prv	= Proverbien
Hbr	= Hebraeerbrief	Ps	= Psalmen
Hos	= Hosea	Reg	= Reges
Jak	= Jakobusbrief	Röm	= Römerbrief
Jdc	= Judicum lieber	Rt	= Ruth
Jdt	= Judith	Sam	= Samuel
Jer	= Jeremias	Sap	= Sapientia
Jes	= Jesaias	J. Sir	= Jesus Siracida
Jo	= Joel	Th	= Thessalonicherbriefe
Job	= Hiob	Thr	= Threni
Joh	= Johannes (Ev. u. Briefe)	Tim	= Timotheusbriefe
Jon	= Jonas	Tit	= Titusbriefe
Jos	= Josua	Tob	= Tobias
Jud	= Judasbrief	Zch	= Zacharias
Koh	= Koheleth	Zph	= Zephanias
Kol	= Kolosserbrief		

Bl	= Schenkels Bibellexikon
EWK	= Allgem. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste
HbA	= Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums
JbW	= Ewalds Jahrbücher der bibl. Wissenschaften
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie
JprTh	= Jahrbücher für protest. Theologie
RE	= Herzogs Realencyclopädie
StKr	= Theol. Studien und Kritiken
StW	= Theol. Studien aus Württemberg
ThJ	= Tübinger Theol. Jahrbücher
ThLz	= Theol. Litteraturzeitung
ThT	= Theologisch Tydschrift
ThSt	= Theologisch Studien
ZSchw	= Meili's Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz
ZhTh	= Zeitschrift für historische Theologie
ZlTh	= Zeitschrift für luth. Theologie und Kirche
ZPK	= Zeitschrift für Protest. u. Kirche
ZTh	= Tübinger Zeitschrift für Theologie
ZWL	= Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. Kirchl. Leben (Luthardts)
ZwTh	= Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.

*) Vgl. auch die in dem Verwort S. V bereits aufgeführten.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.